DIE PHILOSOPHIE
DES
NICOLAUS MALEBRANCHE.

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR
ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE
DER
PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT
DER
FRIEDRICH WILHELMS-UNIVERSITÄT
ZU
BERLIN.

GENEHMIGT UND MIT DEN THESEN ÖFFENTLICH VERTHEIDIGT
AM 26. JULI 1893
VON

MARIO NOVARO.

OPPONENTEN:

G. SACERDOTE, STUD. PHIL.
ARTHUR ELOESSER, DR. PHIL.
WALTER ZUR NIEDEN, DR. JUR.

BERLIN
DRUCK VON A. WOLFF, ALT-MOABIT 133.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535707_0267

I.

Malebranche (1638—1715) ist aus demselben Jahrzehnt des siebzehnten Jahrhunderts, in welchem Locke und Spinoza, sechs Jahre früher, geboren wurden. Sein Vater war Secretair des Königs, und seine Mutter, Catherine de Lauzon, hatte einen Bruder, welcher Vice-König von Canada war. Er war der letzte von 10 Söhnen[1]) und wegen seiner schwächlichen Constitution, im Gegensatz zu seinen Brüdern, studirte er bis zum sechszehnten Jahre im väterlichen Hause unter einem eigenen Lehrer. Malebranche konnte bald, wegen der vornehmen Bekanntschaften seiner Familie, jene Gewandtheit und Feinheit sich erwerben, welche aus allen seinen Schriften ausstrahlt und die das Gespräch mit ihm so anziehend machte. Aber das Meiste verdankte er seiner Mutter, von welcher er sich nie zu entfernen hatte und die, reich begabt mit jener anziehenden Grazie, und Meisterin jener natürlichen und glänzenden Sprache, die eine so hervorragende Charakteristik des Philosophen sind, mit aller Sorgfalt und mit liebevollem Eifer sowohl die zarte meditative Seele, als den kränklichen Körper ihres letzten Sohnes pflegte.

Nach dem sechszehnten Jahre studirte Malebranche Philosophie im Collège de la Marche, ohne etwas Anderes davon zu behalten als unangenehme Erinnerungen der Langeweile. Die scholastische Philosophie, leer und trocken, bloss an Streiten und pedantischer Erudition reich, war nicht geeignet, eine Natur, wie die seinige war, zu enthusiasmiren. Nachdem er von der Marche herausgekommen, sich der geistlichen Laufbahn gewidmet hatte, folgte er den

[1]) Fontenelle. Éloges des académiciens. La Haye 1731. I 317.

Vorlesungen über Theologie auf der Sorbonne, und trat nachher (1660) in die Congregation des Oratoire ein, die vom Cardinal Bérulle begründet und damals in ihrer besten Blüthe war. Als er die Priesterweihe im Jahre 1662 erhalten hatte, verliess er S. Magloire, wo er das Noviziat gemacht hatte, und seitdem war für so viele und viele Jahre seine dauernde Wohnung bis zu seinen letzten Tagen eine Zelle der rue St. Honoré im Sitz des Ordens.

Unter dem Einfluss von gelehrten Oratorianern, voll Geist und Unruhe, noch seiner Bahn unsicher, lässt er sich zuerst zum Studium der Kirchengeschichte und dann des Hebräischen und Syrischen leiten, ohne irgend einen Nutzen davon zu haben. Sein Geist, der für solche Studien gar kein Interesse fand, strebte nach etwas ganz Anderem hin, wollte nicht unnütze Kentnisse behalten, und zeigte sich zurückhaltend. Nicht Thatsachen und Thatsachengeschichte, sondern die Wirklichkeit der Vergangenheit und der Zukunft selbst als gegenwärtig, bloss die ewige Wirklichkeit hätte ihn befriedigen können[1]). Und die unausbleibliche Umwälzung kam, es kam der Augenblick, indem er ohne jedes Schwanken, muthvoll und vertrauend, jede andere eitle Beschäftigung aufgab, um nicht an anderem als dem, was seiner eigensten Natur, seinem Geiste selbst entsprach, zu arbeiten und sich zu weihen. Eines Tages, erzählt Fontenelle, wurde ihm auf der Strasse von einem Buchhändler der

[1]) S. Oeuvres par J. Simon I, 118—119, wo er seiner Jugendstudien sich zu erinnern scheint. — Quel renversement d'esprit. Qu'une imagination dominante loue d'un air passionné les connaissances des medailles, la poésie des Italiens, la langue des Arabes et des Perses devant un jeune homme, plein d'ardeur pour les sciences, cela suffit pour l'engager dans ces sortes d'études; il négligera la connaissance de l'homme, les règles de la morale . . . C'est que l'homme est une machine qui va comme on la pousse. C'est beaucoup plus le hasard que la raison qui le conduit. Tous vivent d'opinion. Tous agissent par imitation. Ils se font même un mérite de suivre ceux qui vont devant sans savoir où . . . Quoi . . . à cause que tout le monde se jette dans la bagatelle, chacun à sa manière et selon son goût, faudra-t-il le suivre de peur de passer pour philosophe dans l'esprit des fous? Il faut mettre chaque chose dans son rang. Il faut donner la préférence aux connaissances qui la méritent. Nous devons apprendre ce que nous devons savoir et ne pas nous laisser remplir la tête d'un meuble inutile, quelque éclatant qu'il paraisse, lorsque le nécessaire nous manque.

„Traité de l'homme“ von Descartes angeboten, der eben erschienen war. Er war damals 26 Jahre alt und kannte Descartes bloss dem Namen nach, und aus den Einwendungen und Widerlegungen von ihm, die er auf der Sorbonne oder in St. Magloire gehört hatte. Er blätterte das Buch durch, und neue Horizonte schienen sich ihm zu öffnen. Er sah plötzlich wie von Weitem eine Wissenschaft von der er früher keine Ahnung gehabt hatte. Hier wehte ein ganz anderer Geist als in jener „Vain Philosophy“ [1]), deren er so überdrüssig geworden. Er verschlang das Buch mit einem solchen Herzklopfen und einer solchen Hingebung, dass er mehrmals die Lectüre unterbrechen musste. Die unnützliche und unsichtbare Wahrheit, bemerkt hier Fontenelle (id 318—319), pflegt nicht eine so grosse Empfindlichkeit unter den Menschen zu finden, und die gewöhnlichsten Gegenstände ihrer Leidenschaften würden sich glücklich preisen, eine solche zu finden,

So wurde jedes andere Studium für das Descartes' und das seiner eigenen Vernunft vernachlässigt. Zehn Jahre studirt er und arbeitet im Stillen. Der neuen Methode gemäss widmet er sich zuerst, wie er selbst später in der „Recherche“ empfehlen wird (Oeuvres par J. Simon IV, 392) der Arithmetik, der Geometrie, der Algebra und dann der Physik, und zuletzt der Moral. Aber was ihn am meisten und über alles beschäftigt, ist sein eigener Gedanke, die Meditation, die ihm allmählich eine universelle Weltanschauung aufbaut. Sein ganzes Leben ist in seinem Nachdenken, in seinem Philosophiren [2]); es hat nichts Aeusserliches, wie das von Spinoza, aber noch mehr ist es der Aeusserlichkeit desjenigen Leibnitz' ganz entgegengesetzt. Bruno, Spinoza und Malebranche: die drei schönsten Beispiele der Neuzeit, einer gleich intensiven und ausschliesslichen, obgleich so verschiedenen Liebe zur Wissenschaft und Philosophie.

[1]) S. Hobbes. The vain philosophy of the Kingdom of Darkness, in Leviathan IV. XLVI. edition Morley. London 1887. S. 298.

[2]) C'est se sacrifier, c'est s'enterrer tout vivant que d'écouter mais sans cesse sa raison. Médit. XII. 10.

Nur im Sommer vertauschte Malebranche Paris mit dem Lande, sei es, dass er sich auf dem Landgute des Ordens oder eines seiner Freunde aufhielt, und speciell auf dem des Marquis d'Allemans, wo er einen grossen Theil der „Entretiens" verfasste. Uebrigens brachte er die Tage in seiner Zelle des Klosters der rue St. Honoré eingeschlossen zu, in einer Einsamkeit, die von der Dunkelkeit noch verstärkt[1]) seinem Nachdenken so lieb war, und in der er, ohne je Langweile zu spüren, sich so glücklich fühlte.

Im Jahre 1674 veröffentlichte er den ersten Band der „Recherche de la vérité", im Jahre 1675 den zweiten, und nach kurzere Zeit den dritten (die Éclaircissements). Im Ganzen ist die Recherche ein neuer „Discours de la Méthode" mit grösserem Umfang umgearbeitet und nun auf ein geschlossenes universelles und vollständiges System gestützt. Der Erfolg war enorm. Aber von hier begannen die Streitigkeiten, die so viele Jahre das Leben des Philosophen verbitterten. — Wie konnte das neue System mit der Religion übereinstimmen? wie war es der gegenüber zu rechtfertigen? Hieran arbeitet Malebranche fast ununterbrochen etwa ein Jahrzehnt hindurch. Nachdem einmal das Problem der Erkenntniss gelöst war, werden Mittelpunkt seines Denkens die Moral und die Religion[2]). Uebrigens ist seine moralische und religiöse Philosophie im Keime schon ganz in der „Recherche"; wie jedes seiner Werke sein ganzes System, obgleich unter verschiedenen Gesichts punkten zu enthalten scheint. In der „Recherche" aber wiegt der Begriff der „Wissenschaft des Menschen", und in den nachfolgenden der der „Wissenschaft des Seins" vor. Malebranche hätte von seiner Philosophie wie Schopenhauer sagen können, dass sie hundert Thore wie Theben hat.

---

[1]) S in Blampignon „Correspondance de Malebranche" S. 44 einen Brief von Enfant: „ils me disent de lui entre autres choses, que pendant ses méditations philosophiques il fermait la fenêtre de son cabinet et rêvait ainsi dans l'obscurité. Vgl. Entretiens I, S. 4—5.

[2]) Conversations (1676). Traité de la Nature et de la Grâce (1680). Méditations (1683). Traité de Morale (1684).

Der längste und bitterste Kampf war der mit dem berühmten Arnauld[1]). Derselbe hat aber jetzt nur ein sehr geringes Interesse, da er hauptsächlich von religiösem Charakter ist und speciell die Theorie der Gnade betrifft. Arnauld beginnt den Streit mit dem Buche „des vraies et fausses idées“ (1683), wo er die Ideentheorie des Malebranche lächerlich macht, ohne sie besonders zu verstehen[2]). Von der einen und der anderen Seite werden viele Briefe geschrieben, die immer weniger dazu geeignet waren, eine gute Meinung von der Art zu geben, in der zwei Philosophen mit einander streiten. Malebranche wider seinen Willen in den Streit gezogen, stellt seinen Grimm und seinen reizbaren Charakter, der keinen Widerspruch duldete, bloss. Und nur auf dem Lande, von allen den Kämpfen ermüdet, kehrt er, mit Eifer und Ruhe zugleich, zu seinen lieben Meditationen zurück, und schreibt jenes Meisterwerk: die „Entretiens sur la métaphysique“[3]). Nach einem so langen Ringen, nach den so vielen Antworten und Gegenantworten, beschloss Malebranche, nicht mehr zu streiten. Ueberzeugt, dass die Streitigkeiten nichts nützen, zog er sich wieder in sich selbst zurück, wie sein Geist erheischte. Sein ganzes System erscheint wieder umgearbeitet in den „Entretiens“: ein ungezwungenes, harmonievolles und erhabenes Ganzes, in welchem er, ohne es merken zu lassen, mit Ueberlegenheit und Ruhe auf alle Einwendungen antwortet, ohne dass irgend eine Spur von Wunden, oder Widersprüchen, oder Bitterkeit durchschiene. Es war eine neue Gestalt seines Systems, die nochmals die Vielseitig-

---

[1]) Siehe alle hierauf bezüglichen Schriften von Arnauld in seinen Werken vol. 38, 39, 40; und die von Malebranche in „Recueil de toutes ses réponses à Arnauld“ 4 vol. Paris 1709.

[2]) S. „Correspondance de Malebranche“ von Blampignon herausgegeben. In einem Briefe vom 13. X. 1683 sagt Malebranche vom Buche des Arnauld: „Il n'y a pas un chapître, où il ne prenne mes sentiments de travers pour me rendre odieux ou ridicule et j'ai la bouche fermée“.

[3]) Von den „Entretiens“ sagt er in einem Briefe vom Jahre 1686: „Il me semble que ce que je ferai sera meilleur que ce que j'ai fait“.

keit des Genies des Philosophen bezeugt, und die zeigt, wie dasselbe ein universelles und an Folgen reiches war[1]).

Schon seit der Veröffentlichung der „Recherche“ berühmt, erlangte Malebranche die Ruhe, die allgemeine Zustimmung, die Achtung und Bewunderung erst gegen das Ende seines Lebens. Seine persönlichen Bekanntschaften hatten kein anderes Band als dieselbe Liebe zur Wissenschaft. Sein Gespräch hatte keine anderen Gegenstände als die seines dauernden Nachdenkens, noch fehlte seinem Gespräche jene Anziehungskraft, die seine Bücher in so hohem Maasse haben. Er war, sagt Mairan[2]), ein Meister in der Kunst des Denkens und in derjenigen, die Anderen auf seine eigenen Gedanken zu führen. Darum hatte kein Philosoph überzeugtere Schüler[3]). Der Einfachheit des Lebens entsprach die Einfachheit und Natürlichkeit des Denkens, mit dem Hass jeder eitlen Gelehrsamkeit und jedes eitlen Wissens. Meditativ und in sich zurückgezogen wie er war, liebte Malebranche keinen Streit[4]); er will seine Lehren auseinandersetzen und erklären, liebt aber nicht die Kritik, um so weniger, da keiner von seinen Gegnern ihn vollständig versteht; er liebt nicht den Briefwechsel, der keine Beziehung zu seinem Gedankenkreis hat oder das nicht näher betrifft, was die höchste, die einzige Beschäftigung seines Lebens ist; und

---

[1]) Von den Werken des Malebranche hat Jules Simon eine neue Auflage erscheinen lassen (im Jahre 1846) (Oeuvres de Malebranche — nouvelle édition u. s. w.), die unvollendet und verstümmelt ist, da der „Traité de Morale“ in ihr fehlt, und es fehlen auch die „Éclaircissements“ und unter Anderem auch die wichtige Vorrede zu der Auflage der „Entretiens“ vom Jahre 1696. Der erste Band dieser Auflage enthält die „Entretiens“, der zweite die „Méditations“ (S. 1—287) den „Traité de l'amour de Dieu“ (288—317) und den „Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe Chinois“; der dritte und vierte enthalten die „Recherche de la vérité“. Der „Traité de Morale“ wurde neulich im Jahre 1882 von H. Joly herausgegeben.

[2]) Von O. Laprune in „La philosophie de Malebranche“ 2 vol. Paris (1870—72) t. I 23 citirt.

[3]) Fontenelle id.

[4]) „Ma paresse“, schreibt er an André, „aime mieux souffrir que de me justifier“. Cousin. Fragments de philosophie moderne. II, 437.

dem, welcher ihn mit Briefen quält, antwortet er mit Derbheit[1]).

Malebranche war ein gläubiger Priester, obgleich nicht voll Eifer und Wärme; er war bescheiden und einfach, wie seine Liebe zu den Kindern zeigt, mit denen er zu scherzen und sich zu unterhalten liebte, was die einzige unschuldige Erholung für die dauernde Arbeit seines Geistes war. Er war eine von den Naturen, die alt werden und sich immer im Geiste frisch, rein und jung erhalten, ohne dass ihr Gefühl etwas von seiner ersten Lebendigkeit einbüsste.

Er war gross und mager, hatte einen grossen Kopf[2]), ein langes Gesicht, lange Nase und breite Stirn; seine Augen waren klein, von bläulicher, fast grauer Farbe, und voll Leben und Geist; seine feinen und geschlossenen Lippen liessen den scharfen und tiefen Moralisten erkennen: in Allem war jener Ausdruck von geistiger Klarheit erkennbar, den das intensive ausschliessliche Gedankenleben verleiht, und der ihn in gewisser Weise mit Locke und Kant verwandt zeigt.

II.

Welches sind die Quellen der Philosophie des Malebranche? Er selbst giebt sich als Schüler von Descartes und von Augustin. Augustin ist jedoch für ihn bloss, oder

---

[1]) „Si je ne craignais point d'abuser de votre loisir et que je crusse devoir m'appliquer à des choses que j'ai quittées, pour m'appliquer à d'autres qui sont plus essentielles, je vous prierais de me dire les raisons que vous avez de défendre vos sentiments" — aus einem Briefe an Leibnitz betreffs dessen Einwendungen gegen Descartes. Leibnitz, welcher die Briefwechselsucht hat, erhält nicht weniger trockene und klare Antworten von Arnauld, welchen Letzteren er oft mit der Einsendung seiner metaphysischen Gedanken quält. (S. Saint-Beuve. Port Royal V). Noch antwortet Locke den ihm eingesandten „Refléxions etc." S. einen Brief von Leibnitz an Malebranche vom Jahre 1670 in der citirten „Correspondance de Malebranche", in welchem er seine Briefwechselsucht erklärt und unter anderem gesteht, dass seine Gedanken noch nicht genug zu einem ganz bestimmten System festgestellt seien — in seinem vierundfünfzigsten Jahre!

[2]) S. Blampignon. Étude sur Malebranche. S. 3.

mindestens über alles, eine theologische Autorität, auf die er seine Lehren stützen kann. Und man würde wohl fehlgreifen, wenn man den eigenen Worten des Philosophen zu viel Glauben schenkte.

Zwar hatte der Cardinal Bérulle selbst dem Oratoire die zwei neuen Strömungen des Platonismus und Cartesianismus eingeflösst[1]). Augustin war sein Lehrer, und mit Descartes verband ihn eine grosse Freundschaft. Der Oratoire, ein Musterorden, in welchem das einzige und wahre Band die gemeinsamen Neigungen waren, und dessen Hauptcharakter in der Liebe zur Einsamkeit und zur Philosophie in Verbindung mit der Theologie bestand, war das wahre Gegentheil des Jesuitenordens. Und so stellte der Oratoire dem Aristoteles und Thomas der Jesuiten Plato und Augustin, und allmählich immer mehr Cartesius entgegen. Aber Descartes war doch immer verborgen unter dem Namen und der Autorität des Theologen, und was man von diesem nahm, war nichts als eine nebelhafte Theorie der ewigen Begriffe, als in Gott immanent und von ihm uns im Bewusstsein geoffenbart. Wie hätte nun Malebranche erst so spät gewahr werden können, dass aus Augustin eine neue Philosophie geschöpft werden könnte, wenn er ihn, unabhängig von den Werken Descartes', gelesen, durchdacht und ihn weitläufig erklären gehört hatte? Nachdem unter dem cartesianischen Einfluss das Erkenntnissproblem gelöst war, hatte er gewiss den Augustin nicht nöthig, um seine Theorie der Ideen und der Anschauung in Gott festzusetzen. Es sind bloss äusserliche Rücksichten, die ihn in Augustin seinen Lehrer sehen lassen: so citirt er einige Male den Thomas, bloss um irgendwie auf anerkannte theologische Autoritäten sich zu stützen[2]).

[1]) F. Bouillier. Histoire de la philosophie cartésienne II, 13.

[2]) In diesem Sinne ist zu verstehen, was Malebranche in der Vorrede zu den „Entretiens" (ed. 96) sagt, wo er eben den Namen von Descartes verschweigt, um denjenigen des Theologen in vollem Lichte erscheinen zu lassen: „J'avais appris d'ailleurs, que les qualités sensibles n'étaient que dans l'âme et que l'on ne voyait point les objets en eux-mêmes ni par des images qui leur ressemblent. J'en étais

Zur Entwickelung der Theorie der occasionellen Ursachen hat vielleicht das Buch von Cordomoy (Le discernement de l'âme et du corps 1666) beigetragen, dessen Lectüre Malebranche in der „Recherche" (Oeuvres par J. Simon III, 82) empfiehlt. Er hat vielleicht auch den „Traité de l'âme humaine" von La Forge (1666) gelesen und auf den Platonismus seiner Ideentheorie mag die Lectüre der „Philosophia Christiana" des Vater A. Martin [1]) irgend einen Einfluss gehabt haben. Da Malebranche ein so grosser Feind der Gelehrsamkeit und Pedanterie war, hat er gewiss weder die Zeit noch den Willen gehabt, einen Clauberg, einen gelehrten und pedantischen Fremden, zu lesen. Uebrigens hätte er aus ihm am wenigsten etwas für sein eigenes System entnehmen und verwerthen können. Und dasselbe könnte man in Bezug auf Geulincx sagen, (gegen alle Unsicherheit, die über einen möglichen Einfluss von ihm auf Malebranche bis zur letzten Zeit die Historiker der Philosophie gezeigt haben), wenn der Vergleich der Werke und der Daten [2]) einen solchen Einfluss nicht als unmöglich erscheinen liesse. Auch Geulincx ist ein Fremder und schreibt, wie er selbst gesteht [3]), in einem bunten, blühenden und absichtlich schwierigen und prunkvollen Latein: auch Geulincx trägt seine Gelehrsamkeit zur

---

démeuré là, jusqu' à ce que je tombais heureusement sur certains endroits de S. Augustin, qui servirent à m'ouvrir l'esprit sur les idées En comparant ce qu'il nous enseigne sur cela avec ce que je savais d'ailleurs, je demeurai convaincu, que c'est en Dieu, que nous voyons toutes choses".

[1]) A. Martin (Ambrosius Victor). Philosophia christiana seu S. Augustinus de philosophia universa, 1651; dritte Auflage 1671. Von O. Laprune citirt.

[2]) S. Zeller. Ueber die erste Ausgabe von Geulincx Ethik u. s. w. Akademie der Wissenschaften 1884, S. 673 u. f. II. Vor dem Erscheinen der Recherche erchienen von Geulincx bloss die „Quaestiones quodlibeticae", welche nichts mit der Metaphysik zu thun haben, und die Ethik, von dieser aber nur ein Theil, der über die Cardinaltugenden. Die Metaphysik und die Ethik wurden nach dessen Tode und nach der Recherche herausgegeben, welche das ganze Sytem von Malebranche schon enthielt.

[3]) Legeram mihi genus aliquod dicendi arduum abruptum et . . . afrum, quod velut e Pythia quadam specu per intervalla detonaret . . . solito me stylo . . . abdicaveram. In der Vorrede zur zweiten Auflage der „Quaestiones".

Schau und beschäftigt sich sehr mit scholastischen Fragen. Das alles hätte genügt, um ihn dem Malebranche unsympathisch zu machen[1]). Dieser fand aber den Meister in der Heimath[2]) und brauchte ihn nicht irgend wo anders zu suchen, noch fehlte es ihm an Fähigkeit, wie das Resultat zeigt, offene Folgerungen aus dessen Lehren zu ziehen und sie zu einem originellen, gleichartigen und vollendeten System umzuarbeiten. Mit Malebranche kann Geulincx auch nicht im Entferntesten verglichen werden[3]).

Das Urtheil über die Originalität des Malebranche kann nicht unsicher bleiben. Wer in der Entwickelung seiner philosophischen Lehren die grösste Gedankenkraft und Tiefe gezeigt, wer ein universelles und consequentes System gegeben und damit für immer einen gerechten Anspruch auf die Bewunderung der Nachwelt mit einem Werk sich erworben hat, das mit der Zeit nicht verblüht, der hat gewiss auch das Recht, als der originellste unter den Schülern von Cartesius zu gelten. Aber kein blosser Schüler: mit Descartes selbst kann Malebranche den Vergleich aushalten. Von dem ersten könnte man fast sagen, dass er eigentlich keine Metaphysik gehabt habe. Ganz anders Malebranche. Die höchsten metaphysischen Fragen, für die Descartes ein so schwaches Interesse gehabt hatte, sind eben diejenigen, die seine Aufmerksamkeit ganz und gar in Anspruch nehmen. Er bringt in sie seine ganze Seele, die sich mit einseitigen Anschauungen und ungleichartigen Erkenntnissen, die ihre Einheit bloss in ihrem Zusammensein in demselben Bewusstsein finden sollten,

[1]) Geulincx ist wohl einer von denjenigen, die „ne s'expliquent guère avec un latin simple net et facile; ce n'est pas pour se faire entendre qui ils parlent, mais pour parler et se faire admirer. (Oeuvres IV, 66).

[2]) Ceux qui liront les ouvrages de ce savant homme (Descartes) . . . sentiront une secrète joie d'être nés dans un siècle et dans un pays assez heureux pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les siecles passés parmi les païens et dans les extrémités de la terre, parmi les barbares et les étrangers un docteur pour nous instruire de la vérité, on plutôt un moniteur assez fidèle pour nous disposer à en être instruits (id IV, 478—79).

[3]) Ueber Clauberg, La Forge, Cordemoy und Geulincx siehe §§ VII u. XI dieser Arbeit.

nicht begnügen konnte. Verstand und Herz verlangen eine übereinstimmende, einheitliche Lösung des Problems des Seins (I, 311). Er kann in seinem Denken keine Disharmonie, nichts Fragmentarisches dulden. Gegenstand der Philosophie ist für ihn das All, die allgemeine Anschauung des Seins, die Vereinigung der einzelnen Dinge in der universellen Wirklichkeit. Es ist das Band, welches das Verschiedene in dem Allen verbindet, das den Gipfel seines Gedanken bildet.

III.

Die „Recherche de la Vérité", welche der neue „Discours" von Malebranche ist, behandelt die Ursachen der Irrthümer, welche aus den Sinnen, aus der Imagination, aus dem reinen Verstande, aus den Neigungen und aus den Leidenschaften entspringen: und schliesst mit der speciellen Darstellung der Methode und einiger allgemeinen Regeln zur Verhütung der Irrthümer. Die sozusagen instinctive Evidenz, von welcher die Mathematik die klarsten Beispiele giebt, ist das Kriterium, welches man im wissenschaftlichen Verfahren zu befolgen hat[1]). Eben dieses Triebartige, das den aprioristischen Wahrheiten zu Grunde liegt, betont speciell Malebranche und eben dasselbe Triebartige findet er als Grundlage der moralischen Handlungen, oder besser, der moralischen Grundsätze[2]). Und so ist schon eine principielle Grundeinheit zwischen der Erkenntniss und der Moral festgesetzt, und von der Vernunft zur Praxis wird kein rationeller Uebergang fehlen.

Alle oder fast alle die Schriftsteller, die über Malebranche geschrieben haben, haben in ihm einen ausgesprochenen Feind der Erfahrung und der Sinne gesehen, der bloss den reinen Begriffen des Intellects traut, und auf experimentelle Thatsachen irgend eine Wissenschaft zu

[1]) On ne doit jamais donner de consentiment entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des réproches secrets de la raison.

[2]) On ne doit jamais aimer absolument un bien, si l'on peut sans remords ne le point aimer. Recherche B. I, K. II § 4, S. 17 tom. III.

gründen, für unmöglich hält. Der Geist des grossen Metaphysikers ist aber ein ganz anderer, und man darf nicht bloss das, was er in dem Theil der Recherche sagt, welcher von den Sinnenirrthümern handelt, noch bloss einzelne Stellen berücksichtigen, sondern vor Allem den eigentlichen Geist des Systems. Er übertreibt oft, um, wie er selbst mehrmals gesteht, einen stärkeren Eindruck auf den Leser zu machen und seinen Verstand aufzurütteln. Man muss übrigens bemerken, dass er zwischen den einfachen Aussagen der Sinne und der Erfahrung unterscheidet. Malebranche weist nicht die wissenschaftliche Erfahrung zurück; er bekämpft bloss den rohen Empirismus und hauptsächlich den typischen von Aristoteles, der auf Sinnenergebnisse willkürlich baut[1]). So appellirt er gegen die Sinne an speciell bestimmte Erfahrungen, an die wissenschaftliche Erfahrung, und das nennt er von der Vernunft Gebrauch machen. Die Sinne scheinen uns den äusseren Gegenständen die sinnlichen Qualitäten, die secundären Qualitäten von Locke, zuschreiben zu lassen. Und darum, fast ausschliesslich darum[2]) bekämpft er sie, und mit um so mehr Eifer, als für die naive Anschauung der „philosophisch Rohen", wie Schopenhauer sagen würde, jene Qualitäten der Seele zuzuschreiben paradox klingt. Uebrigens auch diese Theorie stützt er auf bestimmte Erfahrungen (Oeuvres III, 95. 95). Was die übrigen Beschuldigungen betrifft, die er gegen die Sinne erhebt, so sind sie keine anderen als die natürlichen gegen die gewöhnlichen Täuschungen der individuellen rohen und primitiven Erfahrung. Den Grund des Irrthums sucht er in unseren Urtheilen, nicht aber in den Empfindungen selbst.

[1]) Aristote, qui mérite avec justice la qualité de prince de ces philosophes dont je parle, parce qu'il est le père de cette philosophie, qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens (IV, 312.)

[2]) Il est donc constant que les jugements que nous faisons, touchant l'étendue, les figures et les mouvements des corps renferment quelques vérités, mais il n'en est pas de même de ceux que nous faisons touchant la lumière, les couleurs, les saveurs, les ondeurs et toutes les autres qualités sensibles, car la vérité ne s'y rencontre jamais. (III, 83).

(Oeuvres III, 115). Die Berichtigungen dieser Täuschungen will er von der Optik gegeben wissen (III, 62) d. h. von der planmässigen systematischen Erfahrung. Dass wir aber mittels der Sinne die absolute räumliche oder zeitliche Grösse der Phänomene nicht kennen, was eine andere Beschuldigung gegen jene ist (III, 52), das hindert uns nicht, die genaue wissenschaftliche Erkenntniss der Grössen, in Beziehungen ausgedrückt, zu erlangen, um so weniger, als uns die Vernunft selbst nichts anderes liefern kann, wie Malebranche anerkennt[1]).

Im Allgemeinen, wie gesagt, bekämpft er also nicht eigentlich die Sinne und die Erfahrung als solche, sondern den unwissenschaftlichen Empirismus und jene leere scholastische Philosophie, welche auf einzelne Sinnenangaben, auf willkürliche Begriffe die Naturwissenschaft gründete, jene selbige Philosophie, die Galileo in den Dialogen bekämpft[2]). Malebranche stellt die Vernunft oder die Wissenschaft, d. h. die wissenschaftliche Erfahrung, den losen empirischen Kenntnissen gegenüber und betrachtet diese als das erste Stadium der Erkenntniss, in welchem der Mensch Mittelpunkt und Maass aller Dinge ist, und keinen Unterschied zwischen ihrer subjectiven und objectiven Seite macht. Die Wissenschaft strebt im Gegentheil zur Bildung eines rein objektiven Systems hin, und daher geht sie, um die Natur zu erklären, nicht mehr von den ersten verwirrten Begriffen, die die Sinne liefern, aus, noch wendet sie rein subjektive Kategorien an[3]). In diesem

[1]) Rien n'est grand ni petit en soi (III, 55) — Or il faut remarquer que tous les rapports ou toutes les raisons tant simples que composées, sont des véritables grandeurs, et que le terme même de grandeur est un terme rélatif qui marque nécessairement quelque rapport, car il n'y a rien de grand par soi-même et sans rapport à autre chose, sinon l'infini ou l'unité (IV, 300).

[2]) Il est maintenant à propos de montrer, qu'on s'est servi de ces erreurs générales comme de principes incontestables pour expliquer toutes choses . . . et qu'ainsi on a composé peu à peu ces sciences imaginaires sans corps et sans réalité. (III, 125).

[3]) L'esprit de l'homme ne cherche que les rapports de choses, premièrement ceux que les objets qu'il considère, peuvent avoir avec lui et ensuite ceux, qu'ils ont les uns avec les autres. (III, 437. s. auch III, 55).

Sinne spricht Malebranche von den Sinnen als bloss dazu geeignet, uns im praktischen Leben zu leiten, und uns nützliche Kenntnisse zur Erhaltung des Lebens zu liefern, aber nicht dazu, die Kenntniss der objektiven Welt zu geben[1]).

Was anderes sind die Entdeckungen, die wir mit dem Telescop und der Vernunft, wie Malebranche sagt, machen als die planmässige Erfahrung selbst? Wie kann man einen Feind der Erfahrung einen Philosophen nennen, der zu jeder Zeit einprägt, es solle der Glaube, den man den Philosophen schenkt, sich auf die Erfahrung und die Thatsachen beschränken? (III, 359), und die Naturwissenschaften haben sich auf Erfahrungen und nicht auf phantastische Speculationen zu stützen? (III, 444). „Man kann der Vernunft widerstehen, aber nicht der Erfahrung“ (III, 447)[2]). Es ist besser, die Natur als die Bücher zu studiren, und die sinnlich, offenen Erfahrungen gelten gewiss viel mehr als das Raisonniren der Menschen. Die Experimente, die sozusagen Fragen sind, die man an die Natur richtet (IV, 405), sollen aber nicht willkürlich und zufällig angestellt werden: Methode und eigentlich wissenschaftlicher Geist, in den mathematischen Wissenschaften genährt, ohne den man in der Naturerkenntniss nicht fortschreiten kann[3]), sind nöthig. „Man tadelt also nicht

---

[1]) Nous devons observer exactement cette règle de ne juger jamais par les sens de ce que le choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps, parce qu'en effet ils ne nous sont point donnés pour connaitre la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps. (III, 41, s. auch III, 27 und 54).

[2]) . . . il est plus raisonnable de croire un homme qui dit avoir vu qu'un million d'autres qui parlent en l'air III, 161.

[3]) Jedoch nicht immer ist die Anwendung der Mathematik auf die Naturwissenschaften leicht, und diese Anwendung selbst wird nicht selten eine Quelle von Irrthümern und phantastischen Theorieen: — „La géométrie est . . . très utile pour rendre l'esprit attentif aux choses dont on veut découvrir les rapports, mais il faut avouer, qu'elle nous est quelquefois occasion d'erreur, parce que nous nous occupons si fort des démonstrations évidentes et agréables que cette science nous fournit, que nous ne considérons pas assez la nature. C'est principalement par cette raison que . . . les supputations les plus exactes dans l'astronomie ne prédisent quelquefois pas mieux la grandeur et le temps des eclipses. La nature n'est point abstracte, (Vgl. III, 421) . . . il n'y a point de

Erfahrungsphilosophie, noch diejenigen die sie pflegen, aber wohl deren Fehler (III, 275). Und der erste von diesen besteht eben darin, dass man sich eher von dem Zufall als von der Vernunft leiten lässt. Ein anderer Fehler ist es, wenn man sich eher mit wunderbaren und ausserordentlichen Erfahrungen als mit den gewöhnlichsten, beschäftigt: obgleich es einleuchtend ist, dass unsere Aufmerksamkeit sich zuerst auf die gewöhnlichsten, da sie zugleich die einfachsten sind, zu lenken hat, bevor man zu den verwickelteren fortschreitet, die von einer grösseren Anzahl Ursachen bedingt sind. Oft nimmt man auch keine genügende Rücksicht auf alle einzelnen Umstände von Zeit, Ort, Qualität u. s. w., obgleich der geringste Umstand manchmal den gewünschsten Erfolg verhindern kann. Man soll nicht allzu leicht aus einer einzigen Erfahrung Folgerungen auf Folgerungen ziehen. Man hat vielmehr wieder und wieder neue Experimente anzustellen, bevor man mit Grund richtige Folgerungen ziehen kann. (III, 275—76 und IV, 36—37).

In der Darstellung der Methode fortschreitend, habe man von ihm, sagt Malebranche, keine ausserordentlichen und verwickelten Regeln und Principien zu erwarten, sondern vielmehr ganz einfache und klare, denn diese sind auch die fruchtbarsten (Oeuvres IV, 307)[1]). Das erste Princip besteht, wie man schon gesehen hat, im Einhalten der Evidenz im Urteilen, und demgemäss hat man bloss über diejenigen Dinge zu urtheilen, von denen man klare und deutliche Begriffe hat; zuerst über die einfachsten und leichtesten, und später über die verwickelteren und schwierigeren.

parfaite régularité dans le cours des planètes . . . Les suppositions établies, elle (la géométrie) nous fait raisonner conséquemment. Nous connaissons même par elle, si nos suppositions sont fausses, car étant toujours certains, que nos raisonnements sont vrais et l'expérience ne s'accordant pas avec eux, nous découvrons que les principes supposés sont faux. Mais sans la géométrie et l'arithmétique on ne peut rien découvrir dans les sciences exactes, qui soit un peu difficile, quoiqu'on ait des principes certains et incontestables (IV, 288—290).

[1]) Vergl. Hume, Treatise reprinted u. s. w. by Selby. Oxford 1888, S. 172 u. id. Originalausgabe v. Jahre 1739—40.

Den entgegengesetzten Weg haben Aristoteles (III, 356—57) und die Scholastiker eingehalten, und jeder andere, der auf subjective und unbestimmte, von den Sinnen gelieferte Begriffe, oder auf abstracte und allgemeine logische Begriffe hin philosophirt hat, durch die man leicht alles erklären kann, ohne irgend eine Erkenntniss nöthig zu haben (IV, 312)[1]).

Bei den mathematischen Wissenschaften, obgleich deren Anwendung eine so universelle und fruchtbare ist, sollte man sich nicht allzulange aufhalten; man hat sie sozusagen zu verachten und zu vernachlässigen, um dann die Physik und die Moral zu studiren, die weit nützlichere Wissenschaften sind (I, 120—21, IV, 393), obgleich nicht so geeignet den Verstand richtig und scharf zu machen. In der Physik wird man bloss die evidenten Axiome, sei es des Denkens, sei es der Natur zu erkennen haben; übrigens wird man die unnütze Frage der Existenz der Aussendinge bei Seite lassen, und man wird bloss darauf sehen, dass unsere Urteile über die Natur vollkommen mit den Empfindungen, die wir davon haben übereinstimmen, d. h. das, was wir denken, vollkommen mit der Erfahrung übereinstimme, da wir in der Physik den Zusammenhang der Folgen mit den Ursachen in den Körpern, wenn solche existiren, oder in den Empfindungen, die wir davon haben, wenn jene nicht existiren, suchen (IV, 396). Aber die ersten Principien der Natur sind mit denen des Denkens gemein und auf diese sollen wir uns stützen: „vielleicht indem wir nach unseren Begriffen urtheilen, urtheilen wir auch nach der Natur und werden anerkennen, dass sie vielleicht nicht so verborgen ist, wie man sich einbildet“ (IV, 394—395). Auch in der Moral wird man die allgemeine Principien festzustellen haben, um mit Ordnung und Vorsicht die wichtigsten Regeln der Handlungen abzuleiten (IV, 396).

[1]) Vergl. Bruno. De la causa principio ed uno, in „Le opere italiane ristampate da P. de Lagarde“ Gottinga 1888. S. 252 (S. 73 der Auflage von Venedig 1584).

Noch eine wichtige und allgemeine Regel für die Methode: Anderes ist Genauigkeit, und anderes Gewissheit in der Wissenschaft[1]). Die Gewissheit und hiermit die Erkenntniss oder die Wissenschaft kann von der Genauigkeit getrennt sein: die Letztere ist kein nothwendiges Merkmal jeder wissenschaftlichen Erkenntniss. Und nicht nur das, sondern auch, wenn sie zu erlangen ist, und es in der Natur der Sache liegt, dass sie erreichbar ist, lohnt es sich nicht immer der Mühe oder ist es zweckmässig, ihr nachzuforschen. Es giebt Erkenntnisse, in denen die Exactheit unnütz ist, und nach ihr zu streben, verlorene Arbeit: in jenen genügt schon die Gewissheit ohne weitere exacte Bestimmtheit. Dass das Denken keine Ausdehnung ist, ist gewiss, und nicht nur braucht eine solche Gewissheit keine exacte Bestimmung, sondern schliesst sie aus. Dass Paris grösser als der Königsplatz sei, ist auch gewiss, und ebenfalls ist das eine Gewissheit, die keine möglichst genaue Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Stadt und dem Platze nöthig hat, um eine solche zu sein (IV, 416—419). „Man hat nicht alle einzelnen Fragen mit dem Aufsteigen bis zu den letzten Ursachen zu lösen. Nicht dass man zu ihnen nicht aufsteigen und so das wahre System, aus welchem alle einzelnen Effecte folgen, entdecken könne, sondern weil eine solche Art zu philosophiren, weder die richtigste, noch die kürzeste ist (IV, 434[2]). Aber nicht das allein ist zu bemerken; in allen praktischen Wissenschaften ist es vernünftig, sich mit den Wahrscheinlichkeiten zu begnügen; die Wahrscheinlichkeiten sind nicht zu verachten; nicht dass sie den Geist

[1]) Comte im ersten Band des „Cours de philosophie positive“ verweilt auch irgendwo bei der Erklärung dieses Verhältnisses zwischen Genauigkeit und Gewissheit, in demselben Sinne.

[2]) Il est nécessaire de les connaître (les choses) d'autant plus exactement que les rapports qu'on tâche de découvrir sont plus exacts et en plus grand nombre. Car . . . il suffit dans les questions imparfaites d'avoir des ideés imparfaites des choses que l'on considère, afin de résoudre ces questions parfaitement, c'est à dire selon ce qu'elles contiennent. Et l'on peut même résoudre fort bien des questions, quoique l'on n'ait aucune idée distincte des termes, qui les expriment. Car . . . u. s. w. (IV, 418—19).

vollkommen befriedigen, sondern weil die Noth uns drängt, und wenn man, um zu handeln, sich zuerst der vollen Gewissheit des Erfolges versichern wollte, die Gelegenheit oft verloren gehen würde (III, 26).

Die Evidenz, die man in den Wissenschaften zu suchen hat, ist von zweierlei Art: Evidenz in den Thatsachen, d. h. Evidenz der Erfahrung, und Evidenz in den Begriffen, d. h. logische oder apriorische Evidenz des reinen Verstandes — da der Verstand unzweifelhaft ein Erkenntnissgebiet besitzt, wie die Logik und die Mathematik, in welchem von den ersten Begriffen, von der Erfahrung abgesehen, er Erkenntnisse schöpft, die mit sich den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit führen.

Schon Cartesius hatte auf Grund der mathematischen Wahrheiten das allgemeine Kriterium der Wahrheit aufgefasst[1]). Der ausgeprägtere Vertreter dieser Richtung ist aber Spinoza, so dass er die demonstrative Form der Geometrie für seine Ethik wählte. Für ihn (abgesehen davon, wie einer solchen Forderung sein System entspreche) sollte aus dem universellen Begriff des Seins jeder andere Begriff abzuleiten sein, wie man aus dem Begriff des

---

[1]) Die folgende ist darüber die lehrreichste Stelle der Schriften des Descartes. „ . . . les largos chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer, que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent en même façon et que pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées, auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre". Discours II, 8. Weidmann'sche Auflage, S. 29. Vergl. V, 2, S. 51. S. die Anwendung oder das Resultat der Anwendung dieser Methode. VI, 3, S. 67: . . . „l'ordre que j'ai tenu en ceci, a été tel: premièrement j'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou peut être dans le monde, sans rien considérer pour cet effet, que Dieu seul qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines sémences de vérités qui sont naturellement en nos âmes. Après cela j'ai examiné, quels étaient les premiers et les plus ordinaires effets qu'on pouvait déduire de ces causes et il me semble que par là j'ai trouvé des cieux, des astres, une terre et même sur la terre de l'eau de l'air et quelques autres telles choses, qui sont les plus communes et les plus simples et par conséquence les plus aisées à connaître".

Raumes die geometrischen Kenntnisse ableitet. Eine solche Conception war besonders dadurch begünstigt, dass die Cartesianer die Materie zu blosser Ausdehnung machten [1]). So verwandelte man, sozusagen, den ganzen Inhalt der Wirklichkeit in blosse Form, und man berücksichtigte auch das nicht, dass selbst die geometrischen Begriffe für sich nicht vom Begriff des Raumes ableitbar sind, sondern ihre Bildung in unserem Verstande besonderen Umständen verdanken. So fasste man also die Natur wie ein consequentes Begriffssystem auf, in welchem man von den allgemeinsten Begriffen deductiv zu den particulärsten gelangen könnte; oder man dachte mindestens, dass so die Natur an und für sich wäre, obgleich unserem Verstande die Mittel fehlten, von den obersten Begriffen ausgehend, den ontologischen Process nachzubilden. Uebrigens musste man natürlich aus der Erfahrung schöpfen, und so wurde der Widerspruch offenbar.

Die Natur ist keine blosse Form wie das Denken, obgleich sie mit dem Denken die Principien und die Form selbst gemein hat, da der Kern, sozusagen, der Wirklichkeit sich nicht in Aeusserlichkeit auflösen kann, sondern in ihr, ohne darin aufzugehen und ohne aus ihr erklärt werden zu können, sich ausdrückt, indem dasselbe an sich eigentlich ohne Grund ist.

Auch Malebranche, der eben das Sein als ein Begriffssystem auffasst, das sich, wie wir sehen werden, in einem universellen Gedanken entfaltet, möchte manchmal die Wissenschaft auf blosse apriorische Begriffe des Verstandes bauen lassen, indem er aus jenen die wahre Erkenntniss der Natur ableiten zu können glaubt [2]). Und, indem

---

[1]) Ueber das Schwankende und Unbestimmte der Meinung des Spinoza siehe jedoch den Brief 72 vom Jahre 1676.

[2]) Vgl. die dritte Art der Erkenntniss bei Spinoza und passim den Tractat der Vervollk.

Seltsam ist es zu sehen, wie auch Locke hierüber grösstentheils mit Malebranche übereinstimmt. Zwar nimmt er eine apriorische Erkenntniss durch Begriffe bloss in der Mathematik an, und lässt mindestens zweifelhaft, ob eine solche auf anderen Gebieten zu haben sei; aber eben dadurch glaubt er, dass keine andere Erkenntniss wie z. B. das

er das Sein so auffasst, hat seine Anschauungsart nichts Sonderbares. Viel mehr in seinem System als in dem von Spinoza, war es ganz in der Ordnung, eine Identität zwischen dem Prozess des Denkens und dem der Realität vorauszusetzen. Aber hier ist es eben, wo man bei Malebranche die schwankendsten, unklarsten und sich theilweise widersprechenden Auslegungen findet. Einer-

---

ganze Gebiet der Physik auf eigentliche Wissenschaft Anspruch machen könne. Es fehlen uns die Begriffe, also können wir von der Natur bloss eine experimentelle Erkenntniss erlangen. Hier gilt aber nach Locke experimentell so viel als unwissenschaftlich oder oberflächlich. Er glaubt doch immer, dass, wenn eine solche Erkenntniss uns nicht gegeben ist, doch an sich möglich sei, und so bleibt sie für ihn ein unbefriedigter Wunsch.

S. Locke. On the human understanding (World Library. London) S. 546—547: „General and certain truths are only founded in the habitudes and relations of abstract ideas. A sagacions and methodical application of our thoughts, for the finding ot these relations, is the only way to discover all than can be put, with truth and certainty, concerning them, into general propositions . . . but whether something like this, in respect of other ideas, as well as those of magnitude, may not in time be found out, I will not determine. This I think, I may say, that if other ideas, that are the real as nominal essences, of their species, were pursued in the way familiar to mathematicians, they may carry our thoughts farther and with greater evidence and clearness, than possibly we are apt to imagine. In our search after the knowledge of substances our want of ideas, that are suitable to such a way of proceeding obligos us to a quite different method. . . . Here we are to take a quite contrary course: the want of ideas of their real essences sends us from our own thoughts to the things themselves as they exist. Experience here must teach me, what reason cannot.

455—456. In some of our ideas there are certain relations, habitudes and connexions so visibly included in the nature of the ideas themselves, that we cannot conceive them separable from them by any power whatsoever. And in these only we are capable of certain and universal knowledge. Thus the idea of a right-lineal triangle necessarly carries with it an equality of its angles to two right-ones . . ., though causes work steadily and effects constantly flow from them, yet their connections and dependances being not discoverable in our ideas, we can have but au experimental knowledge of them . . . we are not capable of a philosophical knowledge of bodies . . . as to a perfect science of natural bodies . . . we are, I think, so far from being capable of any such thing, that I conclude it lost labour, to seek after it.

548. This way of getting and improving our knowledge in substances only by experience . . . this is but judgment and opinion, not knowledge and certainty . . . (and) makes me suspect, that natural philosophy is not capable of being made a science.

453. How far so ever human industry may advance, useful and experimental philosophy in physical things, scientifical will still be

seits will er das Princip der Ableitung der wissenschaftlichen Erkenntniss aus den Begriffen festhalten[1]), andererseits, wenn er von dem Gebiete der Logik und Mathematik ausgeht, sieht er sich gezwungen, zur Erfahrung seine Zuflucht zu nehmen[2]). Und dann würde es scheinen, dass er anerkenne, dass man zu den Begriffen und hiermit zur wissenschaftlichen Erkenntniss durch die Induction gelangen, dass man also zu den Begriffen (idées) aus dem Verschiedenen, in welchem sie sich ausdrücken, aufsteigen solle, indem er aber doch immer die allgemeinsten Principien dem Denken als unmittelbar gegeben und mit ihm der Natur gemeinsam sein lässt. Wenn er so im Allgemeinen betrachtet, dass die Natur das Wesen der Materie ist, dann trägt er kein Bedenken zu sagen, dass, indem wir die Begriffe der Körper haben, wir auch dieselben oder mindestens alle Eigenschaften, deren die Materie fähig ist, vollkommen kennen können (III, 412). Aber wenn er speciell von den Erfahrungswissenschaften spricht, geräth er in Verlegenheit und unterscheidet dann zwischen

out of our reach, because we want perfect and adequate ideas of those very bodies, which are nearest to us." — S. auch S. 223.

Und auch lässt Hume in dem Tractat denselben Wunsch von Locke durchscheinen: er begnügt sich mit der experimentellen Erkenntniss, weil der Verstand die Begriffe der Dinge nicht besitzt: S. XXI. „For to me it seems evident, that the essence of the mind being equally unknown to us with that of external bodies, it must be equally impossible to form any notion of its powers and qualities otherwise than by careful and exact experiments.

Vgl. Bacon, Ellis Aufl. I. De Augumentis, 566: „rerum formas essentiales . . . nulla humana inveniri diligentia posse".

[1]) On ne doit point s'attendre de connaître la nature sans la considération des idées distinctes, qu'on en a. (III, 434). Il faut donc considérer avec assez d'attention ces idées distinctes et particulières des choses pour reconnaître les propriétés qu'elles renferment et étudier ainsi la nature (III, 429) . . . s'il y a quelque . . . chose, dont nous n'ayons point d'idée claire distincte et particulière, jamais nous n'en raisonnerons juste. Peut-être qu'en raisonnant selon nos idées nous raisonnerons selon la nature et que nous reconnaitrons, qu'elle n'est peut-être pas aussi cachée, qu'on se l'imagine ordinairement (III, 394—95).

[2]) Uebrigens behauptet Malebranche wiederholt, dass selbst die allgemeinsten Gesetze der Mittheilung der Bewegung durch die Erfahrung bekannt werden (IV. 133), und damit würde die ganze Physik, die ganze Naturwissenschaft auf ihr gegründet sein. Er glaubt aber gewiss nicht, wie Locke es thut, dass die Physik darum keine eigentliche Wissenschaft sei.

den Begriffen der Zahlen und der Ausdehnung, als den klarsten und deutlichsten, und jenen (III, 391) der Physik, der Chemie und der anderen Wissenschaften als unklar und verworren: weswegen er unsere Verstandeskräfte zuerst auf die ersteren anzuwenden räth, um dieselben an die exacte Methode zu gewöhnen und sie dann später in diesen letzten Wissenschaften mit Erfolg gebrauchen zu können. (Siehe passim das VI. Buch der „Recherche").

Im Grunde ist diese Unsicherheit des Malebranche kein Widerspruch, und kann so erklärt werden: — Da die Begriffe (idées) das Wesen, der Dinge sind, und für sich in der universellen Vernunft (dans la raison universelle) existiren, und die Dinge der Erfahrungswelt nichts als Theilnahme an denselben oder Erscheinungen sind, so kann man durch Induction, aus dem Verschiedenen der Erfahrung, an sie gelangen, und ausserdem direct von ihnen, als dem Denken unmittelbar gegenwärtig, die Eigenschaften der Dinge ableiten[1]). Uebrigens, geht Melebranche nie ins Phantastische über, und verliert nie die Natur aus dem Auge (IV, 394). Man hat Malebranche für einen Schwärmer ausgeben und seine Ideenlehre mit einer Erleuchtung verwechseln lassen wollen[2]), welche zu lehren er gar sehr entfernt ist. Mit demselben Recht könnte man dann von Erleuchtung bei Spinoza sprechen. Ist es nicht dieselbe universelle Vernunft, die, obgleich nicht unter demselben Namen, in dem einen und dem anderen Philosophen sich in den Begriffen ausdrückt, und selbst für ihre Wahrheit bürgt? Wie kann man von Erleuchtung da sprechen, wo das Erscheinen der Begriffe in dem Bewusstsein ausdrücklich von constanten und gleichförmigen Gesetzen abhängig gemacht wird? wo nicht ein einziger Gedanke, wo nicht ein psychologisches Phänomen jenen entzogen bleibt, und wo man von der geringsten Aenderung in der ursprünglichen Distribution der Bewegung in der Weltbildung, eine Aenderung in der

[1]) Vergl. Spinoza Epist 28 u Ethik. V 23. sch.

[2]) E. Grimm, Malebranche's Erkenntnisstheorie u. s. w. in Zeitschr. f. Philos. und philos. Kr. 1877.

ganzen moralischen Welt selbst folgen lassen würde (I, 263)? Niemand vor Malebranche hat mit so grosser Schärfe die Abhängigkeit des Denkens vom phsysischen Substrat betrachtet. Er hat als der erste eine allgemeine Theorie des constanten Parallelismus der psychologischen mit den physiologischen Phänomenen festgestellt[1]). Wer die Lehre des Malebranche als Erleuchtung ansieht, hat gewiss nicht ihre wahre Bedeutung erkannt, und hat sich von irgend einer einzelnen Stelle, wo der Sinn in theologische Ausdrücke gekleidet war, irreleiten lassen.

Zwar rücksichtlich der Begriffe, spricht Malebranche fast immer von der Verbindung der Seele mit der universellen Vernunft (raison universelle) und nicht von der Verbindung derselben mit dem Körper; aber ohne zu sagen, dass jedenfalls die Begriffe in ihrer Erscheinung im Bewusstsein von unabänderlichen Gesetzen immer abhängig sind: dass auch im Gebiete der Begriffe dieselben allgemeinen Gesetze der Verbindung der Seele mit dem Körper gelten, wird in der Theorie der Imagination (III) und anderswo wiederholt behauptet. Der Grund weswegen der Philosoph, in Beziehung auf die Begriffe, mit Vorzug von den Gesetzen der Verbindung der Seele mit der universellen Vernunft spricht, ist in der wiederholten Erklärung zu sehen, die er von der Abhängigkeit der Begriffe von unserem Willen geben will, indem er, um im psychischen

---

[1]) Dès que l'âme reçoit quelques nouvelles idées, il s'imprime dans le cerveau des nouvelles traces; et dès que les objets produisent des nouvelles traces, l'âme reçoit des nouvelles idées (III, 171. S. auch id. 172, 173 und 176—177).

Le cerveau n'étant jamais sans traces, il a toujours celles qui ont quelque rapport à ce que nous pensons.

III, 179 spricht Malebranche von der „liaison des traces les unes avec les autres et par conséquent de celle qui est entre les idées qui répondent à ces traces. S. auch IV, 222.

Obgleich die universelle Vernunft sehr intim mit uns verbunden ist, und in ihr „se trouvent les idées de tout ce que nous voyons, cependant ces idées, quoique présentes et au milieu de nous-mêmes, nous sont cachées, lorsque les mouvements de l'esprit n'en reveillent point les traces ou lorsque notre volonté n'y applique pas notre esprit, c'est à dire, lorsqu'elle ne forme point les actes, auxquels la représentation des idées est attachée. IV, 265.

Gebiete zu bleiben, sie von unserer Aufmerksamkeit abhängig macht (I, 311): die Aufmerksamkeit selbst hängt aber vom physischen Zustande des Körpers ab.

Malebranche, der überall die Uebereinstimmung des Herzens mit der Vernunft suchte, konnte keine Zweifachheit in der allgemeinen Anschauung des Seins dulden. Im Unterschiede von Descartes, der sich immer vorsichtig und zaghaft zeigte[1]) und bloss äusserlich den Glauben mit der Wissenschaft verband, ohne das letzte Wort mehr dem einen als dem andern zu geben; Malebranche lässt nicht nur keine Schranken der Vernunft zu, sondern stellt sie als souverain hin, und immerwährend bestrebt er sich, die Religion sozusagen, zu rationalisiren. Deswegen spricht er, obgleich er behauptet, dass die Vernunft und der Glaube ein und dasselbe lehren[2]), und dass der Glaube die Gewissheit der Unwissenden ist, von den eigentlichen Geheimnissen der Religion, d. h. von den absurden nie, oder nennt sie sonst unerklärbar, indem er sie sozusagen ausserhalb des Glaubens und der Vernunft stellt[3]).

---

[1]) Von der beständigen Vorsicht, mit der Cartesius sich hütet, etwas zu sagen, das nur im Entferntesten den Lehren der Kirche widersprechen könnte, schreibt Bossuet selbst in einem Briefe: M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Eglise et on lui voit prendre sur cela des précautions qui allaient jusqu'à l'excès. Von Bouillier I, 43 citirt. S. Principien I, §§ 25 u. 76.

[2]) Vgl. Locke, id. S 590 u. 595.

[3]) Ceux qui étudient la physique, ne raisonnent jamais contre l'expérience, mais aussi ne concluent-ils pas par l'expérience contre la raison; ils hésitent, ne voyant pas le moyen de passer de l'une à l'autre, ils hésitent, dis-je, non sur la certitude de l'expérience, ni sur l'évidence de la raison, mais sur le moyen d'accorder l'une avec l'autre. Les faits de la réligion ou les dogmes décidés sont mes expériences en matière de théologie. Jamais je ne les révoque en doute: c'est ce qui me règle et me conduit à l'intelligence. Mais lorsqu' en croyant les suivre je me sens heurter contre la raison, je m'arrête tout court, sachant bien que les dogmes de la foi et les principes de la raison doivent être d'accord dans la vérité, quelque opposition qu'ils aient dans mon esprit u. s. w. I, 372—73. Vgl. III, 354: „La raison humaine ne nous fait point comprendre que l'homme soit libre . . . Les raisons, que l'on apporte, pour prouver et expliquer ces choses, sont des raisons qui ne prouvent d'ordinaire qu' à ceux qui veulent les admettre sans les examiner mais qui semblent souvent extravagantes à ceux qui veulent les combattre et qui ne tombent pas d'accord du fond de ces mystères". — Dem Malebranche selbst aber bewies seine Ver-

Die Vernunft hat das Recht, als souverain in uns zu urtheilen (I, 129) und uns der eigenen Vernunft wie Ceremonien-Kleidern entziehen zu wollen, ist soviel als sich lächerlich zu machen, und umsonst das Unmögliche zu versuchen (I, 391). In der Philosophie hat uns bloss die Evidenz zu überzeugen (III, 429 u. III, 25). Der Glaube ist die Vernunft der Unwissenden und überzeugt, ohne den Geist aufzuklären (IV, 398). Die ungebildetsten Menschen können ihn haben, aber wenige können zur Erkenntniss gelangen. Der Glaube stellt den Einfältigen Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde dar, und das genügt ihnen. Die Vernunft dagegen betrachtet das Sein nicht in den Dingen, sondern vor den Dingen, sie betrachtet es in sich selbst als ewig und unveränderlich, und sie allein gelangt zur Einsicht, dass Gott in Wahrheit das All ist, und dass die abstracte Erkenntniss eine Art Vereinigung mit ihm ist (IV, 180—181). Mit dem Glauben können sich nur diejenigen für befriedigt erklären, denen die Mühe des Denkens schwer fällt. Aber der Philosoph hat die Gesetze des Seins, der Natur und der Moral aus ihren natürlichen Principien abzuleiten, und so mit der Vernunft das zu erkennen, was der Glaube lehrt (IV, 398 — 399). „Es wird vielleicht sich jemand finden, der Anstoss daran nehmen wird, dass ich der Vernunft die Ehre erweise, sie über alle Mächte zu erheben, und dass ich behaupte, dass es ihr zukomme zu entscheiden und zu herrschen“ [1]).

nunft das Gegentheil davon. S. I, 263, II, 49 und IV, 143: „. . . nous n'aurons peut-être pas tant de difficulté à déviner la plupart de leurs actions (des hommes) que les astronomes à prédire les eclipses“. Mit Recht spricht also Bossuet in einem Briefe an einen Melebranchianer von Jargon in Bezug auf Malebranche, der sich von der Beschuldigung, den Determinismus zu lehren, sich entlasten will, — von Saint-Beuve, Port Royal. V. S. 208 citirt.

[1]) Traité de morale, II, K. II; und s. weiter Kap. IV und V. „La liberté de philosopher . . . ne doit point être ôtée aux hommes, c'est un droit qui leur est naturel comme celui de respirer“. Defense de l'auteur de la Vérité contre le P. Valois. — Es erinnert an Spinoza's theologischen Tractat. .

IV.

Um also dahin zu gelangen die Wahrheit zu erkennen, ist es vor allem nothwendig alle Vorurtheile abzulegen, mit dem festen Willen bloss der Vernunft zu folgen. Der Geist soll zuerst gereinigt und dann belehrt werden: „Sapientia prima stultitia caruisse". Und im Suchen der Wahrheit soll die Evidenz einziges Kriterium sein (III 24). Das Nichts ist nicht sichtbar[1]) (le néant n'est pas visible): dieses ist eigentlich das erste Princip aller unserer Erkenntnisse. Nun folgt es aus ihm, dass, was man klar, unmittelbar sieht, auch nothwendig existirt, was man unmittelbar sieht oder versteht (conçoit), weil eigentlich die Gegenstände, die man unmittelbar sieht, sehr verschieden von denen sind, die man draussen sieht oder besser, die man zu sehen oder anzuschauen (regarder) glaubt[2]), da es in einem Sinne auch wahr ist, dass man Gegenstände, welche nicht existiren sehen oder zu sehen glauben kann, obgleich das Nichts nicht sichtbar ist. Es ist aber widersprechend, dass man unmittelbar das sehen kann, was nicht existirt, weil man zur selben Zeit es sehen und auch nicht sehen würde, da nichts sehen gleich nicht sehen ist (IV, 98). Bis jetzt hat das Princip keine metaphysische Bedeutung, es findet eine unmittelbare Anwendung auf dem Gebiete des Denkens. Von allen unseren Erkenntnissen ist die erste die Existenz unseres Denkens. (IV, 386). Vor allem existirt das Denken, das blosse Denken: Denken ist das Weltall. Somit sind wir in eine Welt versetzt, die wohl sehr verschieden von der ist, die wir gewöhnlich zu bewohnen glauben.

Die Wärme die ich fühle, die Farben und Gegenstände die ich sehe, sind Realitäten, wenn auch ich im

[1]) Le néant n'est pas visible. C'est là proprement le premier principe de toutes nos connaissances . . . car celui-ci ordinairement reçu des cartésiens, qu'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la réprésente, en dépend. IV, 98.

[2]) . . . le monde que nous voyons est bien différent de celui que nous regardons. I, 1. S. auch bezüglich der Bedeutung von „regarder" im Unterschied von „voir", I, 12, 79, 104, V, 99 u. a.

Wahnsinne sehe und fühle: nichts ist so sicher, als dass alle Träumer das, was sie sehen, wirklich sehen (III, 120). Es würde scheinen, als ob die Seele die Gegenstände ausserhalb ihrer selbst, von sich selbst unabhängig sehen sollte: das ist aber eine Täuschung, ein Vorurtheil, das eine unendliche Menge von Irrthümern mit sich bringt. Setzen wir voraus, dass diese vermeintlichen Gegenstände ausser unserem Körper vernichtet seien (I, 11), setzen wir voraus, dass in unserem Gehirne, mit unseren Gedanken, die wir heute haben sollen, jene Spuren aufwachen oder sich bilden, die jene Gedanken zu begleiten pflegen, in was für einer Welt würden wir den Tag verbringen? Würde es nicht in einer intelligiblen Welt sein? Nun, in einer solchen eben sind und leben wir: das ist die Welt, die wir anschauen, bewundern und fühlen. Die Aussenwelt aber, die wir zu sehen glauben, wenn sie existirt, muss ganz unsichtbar sein, und ist es so auch eigentlich: und niemand wird uns je davon Nachricht geben. Angenommen, diese vermeintliche Welt sei vernichtet, wenn unsere Seele ihre Gedanken zu haben fortfährt, werden wir trotzdem sie zu sehen fortfahren. Die Zerstörung der einen bringt nicht die der andern Welt mit sich. Alles das, was ich in diesem Zimmer sehe, indem ich meinen Blick überallhin richte, würde ja noch immer sichtbar bleiben, wenn auch das Zimmer selbst zerstört würde: was sage ich? wenn es auch nie gebaut gewesen wäre. Und jeder andere könnte es auch in den entferntesten Orten sehen, wenn in seinem Gehirn jene Bewegungen entständen, die jetzt in meinem vor sich gehen. Man wird sagen, dieser Boden existirt wirklich; wenn ich auf ihn drücke, so widersteht er mir. Das ist es, was eine wirkliche Existenz hat. Aber wenn ein Mensch sich in einen Hahn, Fuchs, Wolf, Fledermaus oder Ochsen verwandelt glaubt, so fühlt er gleichfalls in sich anstatt seiner Beine Hahnenfüsse, anstatt seiner Arme die Kniekehle eines Ochsen oder die Flügel einer Fledermaus, und anstatt der Haare einen Hahnenkamm oder Hörner. Wie sollte man

nicht verstehen, dass der Widerstand, den man, indem man den Boden drückt, fühlt, nichts als ein Gefühl ist, das uns berührt (touche) und dass wir eigentlich alle unsere Gefühle unabhängig von den Gegenständen haben können? (I, 11—16). So könnten also alle unsere Empfindungen bestehen, ohne dass ausser uns irgend ein Gegenstand da wäre (III, 5). Unser Denken selbst ist ja nicht im Gehirne, wie man sich einbildet, obgleich wir bloss in Folge dessen erkennen, was in einem gewissen Theil der Materie, den wir Gehirn nennen, geschieht (I, 183). Was man nun auch für hypothetische Existenz den äusseren Gegenständen, als von uns unabhängig geben mag, das bleibt doch gewiss, dass wir sie nicht für sich selbst sehen, und dass unmittelbarer Gegenstand unserer Seele nichts anderes als eben das Denken ist (I, 79). Oft sehen wir in der That Gegenstände, die draussen nicht existiren, wie z. B. wenn wir träumen, was ein sicherer Beweis ist, dass die, die wir sehen, intelligibel sind, und wohl von denen verschieden, die man gewöhnlich zu sehen glaubt (id und II, 226). Sowohl die äusseren Gegenstände als unser Körper können nicht anderswo gefühlt oder gesehen werden als im Denken. Es giebt tausende von Erfahrungen von Menschen, denen ein Arm abgeschnitten wurde, die nach langer Zeit in der Hand noch Schmerzen fühlen. Gewiss ist die Hand, die dann schmerzt, nicht die, die abgeschnitten wurde, und doch ist der Gegenstand der Seele derselbe, und nicht anders wird die wirkliche als diese eingebildete Hand gefühlt.

Wir sehen die Sonne, die Sterne und unendlich viele andere Gegenstände ausserhalb uns; es ist aber nicht wahrscheinlich, dass unsere Seele aus dem Körper herausgehe, und im Himmel sozusagen spazieren gehe, um alle diese Gegenstände zu betrachten. Ohne Zweifel füllen unsere Seelen keine so grossen Räume wie diejenigen sind, welche zwischen uns und den Fixsternen liegen, wenn auch man die Seele für ausgedehnt halten wollte. Unsere Seele ist gewiss nicht im Himmel, wenn sie die Sterne

sieht. Und es ist auch nicht annehmbar, dass sie sich etwa tausend Schritte von ihrem Körper entferne, um Dinge zu sehen, die in einer solchen Entfernung von uns liegen. Also ist es nothwendig, dass wir die Häuser und die Sterne, da wo sie nicht sind, sehen, da wir aus unserem Körper nicht herausgehen und in ihm sie doch sehen (III, 116). So ist es klar, dass die Gegenstände an sich nicht gesehen werden, und dass unmittelbarer Gegenstand unserer Seele, wenn wir z. B. die Sonne sehen, nicht eigentlich die Sonne ist, wie man gewöhnlich glaubt, sondern irgend etwas, was mit uns selbst intim verbunden ist; eine Vorstellung (une idée) (III, 373). Es scheint also, man sollte sagen, dass zweierlei Arten Gegenstände existiren, Gegenstände, die unsere Seele unmittelbar sieht, und andere, die sie bloss durch die ersteren erkennt. Wenn ich z. B. die Sonne, wenn sie aufgeht, sehe, so sehe ich vor allem diejenige, welche mit mir unmittelbar verbunden ist; und da ich diese erste Sonne bloss infolge der Existenz von irgend etwas, von mir vielleicht unabhängigem sehe, was in meinen Augen und meinem Gehirne gewisse Bewegungen verursacht, so urtheile ich, dass jene erste Sonne, die in mir ist, ausser mir sei und von mir unabhängig existire. Und doch ist es gewiss, dass wir möglicher Weise jene erste Sonne, die in uns unmittelbar ist, sehen könnten, ohne dass die andere am Horizont wäre, oder ohne dass sie überhaupt zu existiren brauchte. Da wir eigentlich nicht diejenige Sonne, welche aufgeht und die von uns Millionen von Meilen entfernt ist, sondern die andere sehen, welche eben so ist, wie sie uns erscheint, — denn alle Dinge, die wir unmittelbar sehen, sind eben so, wie sie uns erscheinen — und wir irren uns niemals anders, als indem wir urtheilen, dass das, was wir unmittelbar sehen, in den äusseren Gegenständen als Ursache dessen, was wir sehen, sich befinde. So, wenn wir eine Lichtempfindung haben, indem wir z. B. die mit uns verbundene Sonne sehen, irren wir uns gewiss nicht, wenn wir glauben, das Licht zu sehen: es ist ja unmöglich, es zu bezweifeln. Der Irrthum

besteht aber darin, dass wir ohne jeden Grund, oder vielmehr gegen jeden Grund, jenes Licht in die Sonne und ausser uns setzen (III, 118—120).

V.

Bis jetzt haben wir sozusagen, die phänomenale Anwendung des Princips, dass das Nichts nicht sichtbar ist, betrachtet. Man hat mit derselben die Existenz des Denkens festgesetzt und eine unmittelbare Evidenz beleuchtet: dass das Denken eben nichts anderes als Denken sei. Aber eine andere Bedeutung und von weit grösserer Tragweite hat jenes erste Princip, wenn es in seiner metaphysischen Anwendung betrachtet wird. Man hat früher gesagt: das Sein existirt, nun wird man sagen: das Sein existirt. Der Begriff des Seins wird hier von Malebranche vor allem als dem des Grundes überhaupt ohne jede nähere Bestimmung gleichwerthig angenommen, als ein Coordinationspunkt der Erkenntnisse, der in Beziehung auf sie eine immer nähere Bestimmung erhält[1]). Derselbe drückt zugleich eine Function des Verstandes und eine transcendente Wahrheit aus: er involvirt die Einheit und die Identität des Bewusstseins und das Dasein des universellen Seins. Es ist derselbe Begriff, der der Causalitätstheorie von Malebranche zu Grunde liegt und die allgemeinsten Gesetze des Geschehens in der Natur erklärt. (S. unten VII).

Nun ist dieser universelle Begriff des Seins unserem Verstande eingeboren: wir können ihn nicht entbehren, ohne ihn bleibt das Bewusstsein unerklärbar und das System der Erkenntnisse verliert ohne ihn jede Einheit. Dieselbe Evidenz, die uns das Dasein des Ichs offenbart, zeigt uns zugleich die des universellen Seins[2]). (IV, 103). Mit dem

[1]) S. die Irrthümer, die Malebranche aus einer willkürlichen Anwendung eben dieses Begriffes des Seins entstehen lässt III. 418 u. ff.

[2]) Dieu et l'Être ou l'infini ne sont qu'une même chose I, 30. S. auch II, 320 und viele andere Stellen.

Begriff des Seins ohne Einschränkung (l'Être sans restriction) oder des Seins überhaupt, überschreiten wir die Erscheinungswelt, um sozusagen zu der Wurzel derselben zu gelangen. Das Sein ist das All, alles nimmt an ihm Theil, aber nichts als das All ist ihm gleich. Wenn der Begriff des Seins in uns ist, so muss nothwendig das Sein existiren. Das Sein wird gedacht = das Sein ist. Ein einzelner Gegenstand, wenn auch gedacht, kann auch nicht sein, aber man kann nicht den Begriff des Seins von seiner Existenz trennen; da es das All und der Grund von allem ist (I, 29—30). Das allgemeine Sein ist keine verworrene Sammlung aller Wesen (I 33 u. III 419) noch eine Fiction der Seele. Es ist kein zusammengesetzter Begriff, der irgend welchen Widerspruch einschliesst. Es giebt nichts Einfacheres, obgleich es alles das was ist oder sein kann, in sich einschliesst. Nun schliesst dieser einfache und natürliche Begriff des Seins die nothwendige Existenz ein, da es klar ist, dass das Sein (l'Être) [und es ist hier kein bestimmtes Wesen (un tel être) gemeint] an und für sich eine Existenz hat, und dass es nicht nicht sein kann, da es doch unmöglich und widersprechend ist, dass das wahre Sein keine actuelle Existenz habe. Die Körper können wohl nicht existiren, weil sie bestimmte Gegenstände sind und am Sein Theil nehmen und von demselben abhängen. Aber das Sein ohne Einschränkung ist nothwendig, es ist unabhängig: es hat sein Dasein von sich selbst, nur von sich selbst, und alles was es giebt, ist in ihm. Es kann nicht als nicht existirend gedacht werden, ausgenommen, dass man es sich als ein particuläres Ding vorstelle, d. h. dass man einen ganz anderen Begriff als den seinigen betrachte. Diejenigen, die die Existenz des Seins verneinen, betrachten gewöhnlich nicht das Sein, sondern ein particuläres Wesen (un tel être) und also etwas, das sein und nicht sein kann (IV, 94—95). Die Existenz des Seins ist gewiss klarer als die der Welt (IV, 388).

Wenn wir von den allgemeinsten Betrachtungen zur concreten Thatsache des Bewusstseins herabsteigen, so

finden wir, indem wir nach dem Grund seiner Phänomene forschen, die Nothwendigkeit, etwas von ihm ganz Unabhängiges vorauszusetzen. Die ganze Welt des Bewusstseins ist eine gegebene Thatsache, die in sich selbst ihren Grund nicht hat. Nicht nur hängen unsere Empfindungen und Begriffe von unserem Willen nicht ab, sondern unser Wille selbst ist eine blosse gegebene Thatsache, die von anderen Thatsachen abhängt und wie die anderen eine Erklärung durch etwas, was jenseits des individuellen Bewusstseins liegt, verlangt (II, 7 u. 9). Wir haben das innere Gefühl, dass unsere Vorstellungen nicht nur ohne dass wir dazu beitragen, vielmehr auch wider unseren Willen in uns vor sich gehen (II, 333). Wir wissen, dass, was wir sehen, auch andere sehen können, wenn sie es wollen, wir wissen, dass sie die Dinge nicht anders sehen können als wir selbst sie sehen; wir haben dagegen davon Erfahrung, dass sie anders über die gesehenen Dinge urtheilen können als wir. Woher könnte das kommen als davon, dass der unmittelbare Gegenstand unserer Seele gemein mit dem oder eben dasselbe wie der der anderen ist oder sein kann, und dass bloss das Princip unserer Urtheile uns eigen ist? Wenn nicht daher, dass etwas Universelles, Unveränderliches und Nothwendiges existirt, und unser Verstand beschränkt ist und unsere Vorstellungen veränderlich und particulär? (II, 19). Es giebt etwas Wirkliches und von uns Unabhängiges, das ausser unserem Bewusstsein existirt (III, 83). Man sieht nicht ein, wie es möglich wäre, irgend einen Grund aufzufinden, der uns hindern sollte, so im allgemeinen anzunehmen, dass Körper existiren — gegen alle manigfaltigen Gefühle, die wir davon haben: so sind sie miteinander verkettet, übereinstimmend und geregelt (I, 134—135). (Man hat aber zu bemerken, dass hier Körper nicht die bestimmte gewöhnliche Bedeutung von etwas durchaus dem Denken Fremdem und und wesentlich von ihm Verschiedenen habe). Was werden die Gegenstände unserer Empfindungen, wenn sie uns nicht mehr afficiren? Was werden unsere Begriffe, wenn wir

sie nicht mehr denken? Und durch welche heimliche Kraft kommen sie wieder zurück? Löst sich vielleicht alles in Nichts auf? Und lassen wir, indem wir uns an die Begriffe wenden, sie aus dem Nichts entstehen? Aber wie? Wie könnten sie so vollkommen identisch mit sich wiedererscheinen? Es ist klar, dass sie nicht aus dem Nichts zurückkommen (I, 14—15). So kehrt jede Nacht die Sonne, die wir am Tage sehen, nicht ins Nichts zurück, um wieder mit unseren Empfindungen hervorgebracht zu werden. Man wird also zugeben müssen, dass die Begriffe und die Gegenstände, die uns umgeben, irgend eine von uns unabhängige Existenz haben, und dass sie sich in unserem Bewusstsein durch eine Kraft bilden, die wir nicht kennen und die ausser uns liegt (II, 12).

VI.

Das erste Princip aller Erkenntnisse hat uns durch seine metaphysische Anwendung vom subjectiven Gedanken zu etwas Objectivem, von unserem Bewusstsein Unabhängigem, das nach dem Auslöschen unseres Denkens fortbesteht, als Uebergang gedient. Indem wir nun auf später die weitere Betrachtung der Realität, die man den Begriffen und den Gegenständen als etwas von uns Unabhängigem zu geben hat, verschieben, wollen wir die Materie und das Denken für sich und in ihren Beziehungen betrachten. Indessen zwingt uns die Ordnung unserer Untersuchung selbst noch nicht zu betrachten, ob wir wirklich einen materiellen Körper im gewöhnlich angenommenen Sinne haben, und ob um uns andere Körper da sind, oder ob sie im Gegentheil eine intelligible Existenz ausser uns haben, oder ob wir davon bloss das Gefühl haben, obgleich sie gar nicht existiren. Eine solche Frage schliesst in sich allzugrosse Schwierigkeiten ein, und es ist vielleicht nicht so erforderlich, wie man es sich einbilden könnte, dieselbe zu lösen, um unsere Erkenntnisse zu vervollkommnen oder auch bloss, um eine exacte Erkenntniss der Physik, der Moral und einiger anderen Wissenschaften zu erlangen (IV, 390).

Das einzige, für das wir zu sorgen haben, ist, dass die Urtheile, die wir über die Dinge fällen, vollkommen mit den Empfindungen übereinstimmen, die wir davon haben, d. h. dass das, was wir denken, vollkommen mit der Erfahrung übereinstimme (IV, 394).

Malebranche geht wie Spinoza von der Lehre Descartes' aus, welche die Materie zu blosser Ausdehnung macht[1]) und er stützt sie, wie Cartesius, auf dieselben Gründe, die er bloss in der Form variirt. Nur einige Male taucht in ihm ein flüchtiger Zweifel über die Richtigkeit dieser Auffassung auf. Und so antwortet er dann auf seine und der anderen Einwendungen: Man wird vielleicht sagen, dass das Wesen der Materie nicht die Ausdehnung sei, aber was hat das zu bedeuten? Es genügt, dass die Welt, die wir als aus Ausdehnung gebildet betrachten, derjenigen ähnlich sehe, die wir sehen, obgleich sie nicht auf jene Art materiell ist, die zu nichts nützt, von der man nichts kennt, und von der jedoch so viel Lärm gemacht wird (de cette manière qui n'est bonne à rien, dont on ne connait rien, et de laquelle cependant on fait tant de bruit. IV, 393—394).

Die erste Wahrheit in Bezug auf die Materie und das Denken ist die ihrer absoluten Verschiedenheit. Die Materie ist kein Denken; die Materie ist ausgedehnt und das Denken unausgedehnt. Man kann mit Grund sagen, schreibt Malebranche in der Vorrede zur „Recherche" (III, XIV), dass man erst seit einigen Jahren die Verschiedenheit der Materie und des Denkens genügend erkannt habe. In der That war Descartes der erste, welcher diese Identität des Denkens mit sich selbst stark betonte, um es von der ausgedehnten Realität zu unterscheiden und darum braucht er fast immer das Wort „mens" anstatt „anima", um die Zweideutigkeiten zu vermeiden, zu denen das letztere Anlass geben konnte[2]).

[1]) Merkwürdig ist es, dass Bouillier (I, 328 und a. a. St.) sagt, dass auch Locke die Materie als blosse Ausdehnung betrachtete!!!

[2]) S. Descartes im Anhang zu den Untersuchungen. Kirchmann's Uebersetz. S. 137.

Die Unterscheidung des Denkens von der Materie ist die Grundlage der Hauptdogmen der Philosophie (I, 8). Alle möglichen Eigenschaften oder Modalitäten der Materie (Ausdehnung) bestehen bloss in Gestalt oder in festen und beharrlichen Beziehungen der Entfernung, und in Bewegungen oder successiven und beständig wechselnden Beziehungen. Also weder die Lust noch der Schmerz, noch irgend ein anderes Gefühl oder eine Empfindung als solche, kann ausserhalb des Denkens sich befinden (I, 52 u. II, 122). Kann eine Materie in Länge, Breite und Tiefe Wünsche haben? Kann sie fühlen? — Es ist klar, dass weder feste noch veränderliche Entfernungsbeziehungen gar keine Vorstellungen, keine Urtheile, keine Lust, mit einem Worte kein Denken sind. Also ist die Seele keine Ausdehnung, da ganz anderes als Gestalten und Entfernungsbeziehungen ihre Vorstellungen sind (I, 15). Wie kann man sich einbilden, dass die Seele ausgedehnt und theilbar sei? Mit einer Geraden kann man ein Quadrat in zwei Dreiecke oder in zwei Parallelogramme theilen, aber durch was für eine Linie kann man sich vorstellen, dass sich eine Lust, ein Schmerz, ein Wunsch theilen lasse? und was für eine Figur sollte aus einer solchen Theilung entstehen? (IV, 17). Ist übrigens eine grosse Aufmerksamkeit nöthig um einzusehen, dass ein Gedanke nichts Rundes oder Viereckiges ist? (IV, 15). Keiner wird je denken, dass eine Bewegung der Materie eine Liebe oder eine Freude sein könne. Wer kann sich vorstellen, dass so oder so gestaltete Materie, sei es Viereck, Kreis oder Oval, Schmerz oder Lust, Wärme, Geruch, Ton u. s. w. sei? oder dass eine von oben nach unten, von unten nach oben, in kreisförmigen, spiralen, parabolischen oder elliptischen Linien bewegte Materie Liebe oder Hass, Traurigkeit oder Freude sei? (IV, 411)[1]).

[1]) Zwar, da man noch nicht betrachtet hat, was für eine Realität der Materie zuzuschreiben sei, so kann man nicht sagen, dass eine solche Unterscheidung der Materie vom Denken klar sei oder etwas gelte: denn beide können doch immer unter einem und demselben Begriff vereinigt werden. Es bleibt Denken das Denken, aber auch

Der Mensch, der vor allen Dingen sein Wohl, und erst dann die Wahrheit sucht, sucht auch zuerst die subjectiven Beziehungen, die die Dinge zu ihm und erst dann die objectiven, die dieselben mit einander haben. So stellt er sich anfangs als Mittelpunkt der Welt hin, und sein Erkennen hat kein anderes Kriterium als ein subjectives, und somit drücken seine Erkenntnisse nichts anderes als die Beziehung der Gegenstände zu seinem Bewusstsein aus (III, 437). Infolge dessen wird die Welt mit unseren Empfindungen und unseren Leidenschaften

---

Denken bleibt die Materie, sei es denn auch ausgedehntes Denken. Die Unterscheidung des Denkens von der Materie kann bei Malebranche bloss dann verstanden werden, wenn er die materielle Welt als eine objective, obgleich gedachte Welt betrachtet, in welcher nichts verloren geht oder zu nichts wird, weder ein Atom der Materie noch ein Element der Bewegung; worunter er das versteht, was wir die Substantialität der Materie und der Kraft nennen könnten (IV, 16). So bleibt die materielle Welt in sich geschlossen und vollendet, d. h. sie lässt in ihrem Ganzen, in den Reihenfolgen ihrer Processe, keine Einschaltung von Bewusstseinszuständen zu. Ihre Einheit hat sie in sich selbst, und wenn auch jedes Bewusstsein aufgehoben würde, würde jene Einheit ihr nicht verloren gehen. Sie könnte auch, ohne dass irgend ein Bewustsein da wäre existiren, so wie umgekehrt alle Empfindungen existiren könnten, die wir haben, ohne dass irgend ein Gegenstand ausser dem Bewusstsein da wäre (III, 5). Jedes Phänomen der materiellen Welt wird aus der Materie und der Bewegung erklärt (I, 78), also in ihr als solcher findet das Bewusstsein keinen Platz, also wird die Materie nie Denken erzeugen können, da in solchem Falle ein Theil der Materie überhaupt verschwinden müsste, um sich in Denken zu verwandeln, denn das Denken würde in seinem Auslöschen die Materie nicht wieder erzeugen. Die Unterscheidung zwischen Denken und Materie wird also klar und rationell, wenn Malebranche mit der Theorie der Empfindung und der sinnlichen Qualitäten das Bewusstsein als etwas zu den physichen Processen, die im Gehirne vor sich gehen, blos Paralleles oder Wechelseitiges (réciproque) erscheinen lässt. (S. besonders die Theorie der Imagination I, 114—339.) Ohne diese weiteren Gründe und Betrachtungen würde Hume Recht haben, wenn er einwendet, dass a priori gar kein Bedenken bestehe, ein Causalitätsverhältniss zwischen Denken und Materie zuzulassen, und dass a posteriori ein solches sicher und erfahrungsmässig sei. Hume, ohne den Malebranche zu nennen, bezieht sich gewiss auf ihn, wie aus der Darstellung, die er von der von ihm bestrittenen Meinung giebt, einleuchtet —: „Divide a body as often as you please 'tis still body. Place it in any figure, nothing ever results but figure, or the relation of parts. Move it in any manner, you still find motion or a change of relation. 'Tis absurd, to imagine, that motion in a circle, for instance, should be nothing but merely motion in a circle, while motion in an other direction, as in an ellipse should also be a passion or moral reflection . . . . . Now, as these different shocks and variations and

selbst bekleidet. Das schädlichste und doch gewöhnlichste Vorurtheil besteht darin, dass man unsere Empfindungen in die empfundenen Gegenstände versetzt (III, 129). Dadurch schreiben wir den äusseren Gegenständen Zustände des Bewusstseins zu; dadurch kleben wir die Farben auf der Oberfläche der Körper an, verbreiten wir das Licht, die Töne und die Gerüche in der Luft, und stellen den Schmerz in unsere Körpertheile. Beinahe dasselbe kann in Bezug auf unsere Leidenschaften gesagt werden. Wir schreiben unvorsichtig den Gegenständen, die sie verursachen, oder sie zu verursachen scheinen, alle unsere Gemüthsbewegungen, unsere Güte, unser Mitleid, unsere Bosheit u. s. w. zu. Der Gegenstand, der in uns irgend eine Leidenschaft entstehen lässt, scheint uns in irgend einer Weise alles das in sich zu schliessen, was in uns auftaucht, wenn wir an ihn denken, in derselben Weise, wie uns die sinnlichen Gegenstände alle die Empfindungen zu enthalten scheinen, welche dieselben mit ihrer Anwesenheit in uns verursachen (IV, 134—135).

Man hat in der Empfindung zwischen ihr und der Einwirkung der Gegenstände auf unsere Sinne zu unterscheiden; eine Unterscheidung die höchst selten gemacht wird. Fast alle Menschen bilden sich ein, dass z. B. die Wärme, welche sie fühlen, ein Feuer, welches dieselbe verursacht, sei, und dass die Farben auf den gefärbten Gegenständen seien. Man denkt nicht an die unsichtbaren Bewegungen die solche Empfindungen verursachen, oder besser, begleiten (III, 91—92). Allen unseren Empfindungen liegt ein physischer Process zu Grunde und alle Empfindungen werden durch die materielle Einwirkung der äusseren Gegenstände auf die Sinne erklärt. Die Empfindung als solche ist bloss in uns. Nicht aber alle Empfindungen schreiben wir den äusseren Gegenständen zu: so Schmerzempfindungen und überhaupt jede Empfindung die stark

mixtures are the only changes, of which matter is susceptible, and as these never afford us any idea of thought or perception, 'tis concluded to be impossible, that thought can ever be caused by matter". Treatise, 246—249.

ist. Man kann im allgemeinen sagen, dass wir die Empfindungen in die Gegenstände verlegen, wenn ihre Ursachen unsichtbar, und in uns, wenn ihre Ursachen sichtbar sind (III, 92 u. 96—101). Wir verwechseln z. B. die Erschütterung, welche die Wärme in den Nerven unserer Hand erregt mit der Wärmeempfindung und sagen, dass dieselbe in der Hand liege, aber da wir die Erschütterung der Lichtstrahlen der sichtbaren Gegenstände auf den Sehnerv nicht fühlen, so denken wir, dass dieser Nerv nicht erschüttert und mit Farben nicht bedeckt sei. Wir urtheilen im Gegentheil, dass die Farben auf den äusseren Gegenständen verbreitet seien. Und doch können wir uns durch die bekannte Erfahrung eines Ochsenauges überzeugen, dass die Farben fast ebenso stark am Ende des Sehnervs sind als auf den sichtbaren Gegenständen [1]). Man sieht durch dieses Experiment, dass wir die Farbe auf die innere Fläche unserer Augen verlegen oder auf ihr fühlen sollten, in derselben Weise, in der wir urtheilen, dass die Wärme in unserer Hand sei.

Wenn wir die Empfindungen in starke, mittlere und schwache, nach dem Grad ihrer Intensität, unterscheiden, so sind diese dann die Urtheile, die unsere Seele in Bezug auf sie macht. — Da die Ersteren so stark sind, dass die Seele fast nicht umhin kann anzuerkennen, dass sie in irgend einer Weise zu ihr gehören, so urtheilt sie, dass dieselben nicht nur in den Gegenständen, sondern dass sie auch in ihren Körpertheilen sind, die sie als Theile von sich selbst ansieht. So denkt sie, dass die Kälte und die Wärme nicht nur im Eis und im Feuer seien, sondern auch in unsere Hand selbst. Was die schwachen Empfindungen anbetrifft, so berühren sie die Seele so leicht, dass sie nicht glaubt, dass dieselben ihr oder ihrem Körper, sondern dass sie bloss den äusseren Gegenständen angehören. Darum berauben wir unsere Seele des Lichts und der Farben um die äusseren Gegen-

[1]) S. III, 94—95, wo Malebranche eingehend dieses Experiment darstellt.

stände damit zu schmücken, obgleich die Erfahrung uns lehrt, dass wir die Farben ebenso in unsere Augen als in die Gegenstände setzen sollten, wie das erwähnte Experiment des an das Loch eines Fensters gestellten Ochsenauges beweist (III, 97—98). So glauben wir die Sterne, die unmittelbarer Gegenstand unseres Verstandes sind, im Himmel zu sehen. Da die Seele die Bewegungen ihrer Organe nicht sieht, sondern bloss, was in ihr vorgeht, empfindet; und da in diesem Falle ihre Empfindungen so schwach sind, dass sie ihrer Affection nicht bewusst wird, so wird sie veranlasst zu urtheilen, dass jene Lichtempfindungen (die Sterne) ausser ihr und in der Ursache, welche dieselben in ihr erzeugt, seien (III, 116—117 u. I, 300—301).

Betreffs der mittleren Empfindungen geräth die Seele in arge Verlegenheit. Weil einerseits wegen ihrer Schwäche und sozusagen Unempfindlichkeit, sie so viel wie möglich von sich entfernt, um dieselbe den Aussengegenständen zuzuschreiben, aber andererseits kann sie nicht umhin zu fühlen, das sie ihr gehören, nämlich wenn dieselben an Intensität jenen sich nähern, die wir stark genannt haben. So urtheilt sie dann: — wenn die Empfindung sie stark berührt, so setzt sie sie in ihren Körper und in den äusseren Gegenstand; wenn dieselbe sie leicht berührt, bloss in den Gegenstand; und wenn die Empfindung genau zwischen den starken und schwachen ist, so weiss die Seele nicht mehr, was sie denken soll, wenn sie nicht die Vernunft zu Hülfe ruft[1]).

Um also richtig über das Licht und die Farben und alle anderen sinnlichen Qualitäten zu urtheilen, muss man mit Sorgfalt die Empfindung von der Nervenerschütte-

[1]) Par exemple, si on regarde une chandelle d'un peu loin, l'âme juge, que la lumière n'est que dans l'objet, si on la met tout proche de ses yeux, l'âme juge, qu'elle n'est pas seulement dans la chandelle, mais aussi dans ses yeux; que si on la retire environ un pied de soi, l'âme demeure quelque temps sans juger, si cette lumière n'est que dans l'objet. Mais elle ne s'avise jamais de penser, comme elle devrait faire, que la lumière n'est et ne peut être une propriété on une modification de la matière (III, 99).

rung unterscheiden, und somit durch die Vernunft anerkennen, dass die Bewegungen den Körpern angehören, und letztere also in den Gegenständen und in den Organen unseres Körpers geschehen können, dass aber das Licht, die Farben, die Töne u. s. w., bloss Modificationen unserer Seele sind[1]).

Es ist keine allzugrosse Aufmerksamkeit erforderlich, um anzuerkennen, dass es nicht nöthig ist, dass die Ursache einer Empfindung dieselbe in sich enthalte. Wie es nicht nöthig ist, dass Licht in meiner Hand sei, damit ich Licht sehe. wenn ich auf mein Auge drücke, so ist es auch nicht nöthig, dass Wärme im Feuer sei, wenn ich meine Hände dem Feuer nähere, noch dass alle anderen sinnlichen Qualitäten in den Gegenständen seien. Es ist wahr, dass zwischen Bewegungen und Empfindungen gar kein Verhältniss besteht, aber auch zwischen Körper und Seele besteht keins, und wie wir thatsächlich Körper und Seele mit einander verbunden finden, so hat man sich nicht darüber zu wundern, wenn ihre Modificationen wechselseitig sind (III, 100—101).

Wo ist nun die Seele, wo ist das Denken? An mehr als einer Stelle würde es scheinen, als ob Malebranche, dem Cartesius folgend, es ins Gehirn verlege[2]); aber wo er speciell davon spricht, verlegt er das Denken nirgends-

---

[1]) Car il est certain, qu'un paysan, par exemple, voit fort bien les couleurs et qu'ils les distingue de toutes les choses, qui ne sont pas couleur, il est de même certain, qu'il n'aperçoit point de mouvement ni dans les objets colorés ni dans le fond de ses yeux. Donc la couleur n'est point de mouvement. De même un paysan sent fort bien la chaleur et il en a une connaissance assez claire pour etc. . . . cependant il ne pense par seulement que les fibres de sa main soient remuées (III, 100).

Si par chaleur, couleur, saveur vous entendez un tel on un tel mouvement de parties insensibles, le feu est chaud, l'herbe est verte, le sucre est doux. Mais si par chaleur et par les autres qualités vous entendez ce que je sens auprès du feu, ce que je vois, lorsque je vois de l'herbe, le feu n'est pas chaud, ni l'herbe verte etc., car la chaleur que l'on sent et les couleurs, que l'on voit, ne sont que dans l'âme. Or, comme les hommes pensent que ce qu'ils sentent est la même chose que ce qui est dans l'objet, ils croient avoir droit de juger des qualités des objets par les sentiments, qu'ils en ont (IV, 314).

[2]) S. III, 85; III, 152 nennt Malebranche das Gehirn „le lieu où notre âme réside immédiatement, s'il est permis de parler ainsi".

hin. An einer Stelle der „Recherche“ sagt er: „Ich bin überzeugt, dass die Seele bloss in den Begriffen . . . unmittelbar ihren Sitz habe“, und im VIII „Entretien“ § 6 (I, 183): „die Seele ist in keinem Theile des Körpers, sie erkennt bloss im Denken selbst (dans la raison universelle), obgleich das bloss infolge dessen, was in einem gewissen Theile der Materie, den wir Gehirn nennen, geschieht“ [1]).

Die wissenschaftliche Erkenntniss der Seele bereitet ganz andere Schwierigkeiten als diejenige der Materie oder der äusseren Gegenstände. Die Materie wird durch Begriffe erkannt: man gelangt auf ihrem Gebiete zu universellen Gesetzen, zwischen Ding und Ding findet man in ihr ein Band oder einen Uebergang. Wenn auch der Grund der Erscheinungswelt unerkannt bliebe, in dieser selbst findet aber unsere Erkenntniss keine absolute Grenze (III, 393—394). Ueberall können wir den mechanischen Gesichtspunkt zur Anwendung bringen. Malebranche sieht wohl, dass auf dem Gebiete des Bewusstseins nichts zu finden ist, das einem so universellen Gesichtspunkte entsprechen könnte, da auch die blosse universelle Anwendbarkeit der Causalität auf die psychischen Phänomene nichts Analoges liefert. Denn diese selbige Causalität bleibt nicht ganz in der Psyche, vielmehr führt sie immer zur physischen Causalität, zur Causalität der Materie zurück.

Das Denken als Bewusstsein ist wesentlich, sozusagen, eine in sich geschlossene Welt von Monaden, und zwischen Bewusstsein und Bewusstsein ist die einzige wirkliche Causalität nicht eine unmittelbare, sondern wird durch die Materie vermittelt. Daher, wenn die objective Welt nicht da wäre, würde auch die Erklärbarkeit der Bewusstseinserscheinungen fehlen. Die Welt des Bewusstseins ist wie ein Stück, wie ein Fragment der Aussenwelt, unter einem anderen Gesichtspunkt gesehen — darum begreift man, dass sie nichts in sich Vollständiges sein oder ihre Erklär-

[1]) Vgl. Hume, Treatise, 234—236: „An object may be and yet be nowhere“ und so eben das Denken.

barkeit in sich selbst haben kann. In der Psyche fallen aber Phänomenalität und Realität (Ding an sich) zusammen. Deshalb auch derjenige, welcher in Beziehung auf die Aussenwelt, sich nicht damit begnügt, dass man das Reelle als den nicht weiter erklärbaren Grund der Dinge und Vorgänge erkenne, sondern von einer sozusagen verbotenen und transcendenten Erkenntniss des letzten Trägers aller Phänomene träumen will; der muss doch, was das Bewusstsein betrifft, sich mit der Art wenn nicht mit der Tragweite der Erkenntniss, die wir davon haben, zufrieden geben. Obgleich man auch hier einer im Grunde nicht weiter erklärbaren, d. h. zu nichts anderem zurückführbaren Realität gegenüber steht, so bleibt man doch immer im Denken, und es giebt keinen Grund, der uns das Denken zu überschreiten zwinge. Hier genügt offenbar die blosse Thatsächlichkeit: es ist klar, dass das Denken auf nichts Anderes zurückführbar ist das nicht Denken ist, oder auf etwas das uns bekannter ist als das Denken; denn das Denken ist die erste Voraussetzung jeder Erkenntniss, und jede Erkenntniss vollzieht sich nur in ihm. Die Frage, was das Denken oder das Bewusstsein sei, wenn man nicht eine Erklärung verlangt, die eine blosse Beschreibung ist oder die die Verhältnisse zeigt, die es zur Aussenwelt hat, hat keinen Sinn — da jede Erklärung von dem Bewusstsein doch ausgehen sollte.

So hat man nicht in diesem absurden Sinne die Unmöglichkeit der Erkenntniss der Psyche zu verstehen, über die sich Malebranche wiederholt beklagt: da bei Malebranche die Seele bloss als Denken und nicht, wie bei Locke, und wie übrigens ihr gewöhnlicher und traditioneller Begriff fordern würde, als ein verdinglichter Träger der psychologischen Erscheinungen betrachtet wird. Die Erkenntniss der Seele, die Malebranche als unmöglich ansieht, ist die, von der oben gesprochen wurde, d. h. eine solche, welche der analog ist, die wir von der Materie oder eigentlich vom Raume haben. Die einzige Erkenntniss, die er für möglich hält, ist eine empirische, keine rationelle. Dazu

fehle uns der Begriff (l'idée) der Seele. Er meint, dass, wenn man diesen Begriff hätte, unsere Erkenntniss der Seele vollständig und der vergleichbar sein würde, die wir vom Raume haben[1]).

VII.[2])

Aus der Erfahrung geschöpft ist aber immer die Erkenntniss jeder Causalität, sei es auf dem Gebiete der psychichen, sei es auf dem der physichen Thatsachen, oder auf dem der vermeintlichen oder wahren Causalität zwischen jenen beiden. Malebranche erkennt an, dass auch die ersten

[1]) Traité de Morale, I, ch. V, 16, 17: Il est fort-inutile de méditer sur ce qui se passe en nous, si c'est dans le dessin d'en découvrir la nature; car nous n'avons point d'idée claire ni de notre être ni d'aucune de ses modifications; et on ne découvre jamais la nature des êtres, qu'en contemplant les idées claires qui les réprésentent . . . La connaissance de l'homme est de toutes les sciences la plus nécessaire à notre sujet. Mais ce n'est, qu'une science experimentelle.

S. auch besonders II, 14—15: Sais-tu clairement ce que c'est que ton plaisir et ta joie, ta douleur et ta tristesse? Peux-tu comparer ces choses entre elles pour en connaître les rapports aussi clairement que tu connais que 6 est double de 3, et que le carré de la soutendante d'un angle droit est égal aux carrés des deux cotés?

III, 413. Mais si nous voyions en Dieu l'idée qui répond à notre âme, nous connaîtrions en même temps ou nous pourrions connaître toutes le propriétés, dont elle est capable, comme nous connaissons ou nous pouvons connaître toutes les propriétés, dont elle est capable parceque nous connaissons l'étendue par son idée.

S. auch I, 37, 191, 45—46; IV, 96—98; III, 98.

Die Unvollkommenheit unserer Erkenntniss der Seele, über die Locke klagt, ist eine ganz andere. Locke stimmt in gewisser Weise mit Malebranche überein, indem er glaubt, dass man aus dem Begriff der Seele (d. h. für Locke aus dem Begriff vom Substrat des Denkens, oder dessen, was denkt, als etwas von der unbewussten Realität Verschiedenem) ihre Eigenschaften und Modificationen ableiten könnte; wie aus dem Begriff des Raumes die seinigen. Locke legt das Wesen des Denkens in etwas, was ausserhalb des Denkens ist und doch dessen Subject sein sollte, ohne mit der äusseren Realität zusammenzufallen: und möchte eine Erkenntniss davon haben, die an sich unmöglich ist. Malebranche möchte dagegen eine solche Erkenntniss der Seele haben, wie wir sie in der Physik haben, eine Erkenntniss der Seele oder des Denkens als solches, da für ihn das Denken bloss in sich selbst existirt: und somit ist der seinige kein für sich irrationeller oder unmöglicher Begriff, wie der von Locke.

S. Locke. On the human Underst. S. 210: We have as clear a notion u. s. w.

[2]) Der Inhalt dieses Abschnitts ist bereits in meinem Aufsatz „La teoria della causalità in Malebranche" erschienen. Siehe die Berichte der „Reale Accademia dei Lincei", Juni 93.

mechanischen Principien bloss von der Erfahrung uns geliefert werden (IV, 133) und dass sie an und für sich, von der Erfahrung abgesehen, dem Denken nicht bekannt sind. Von dem Problem der Erkenntniss und von dem der Verhältnisse des Psychischen zum Physischen ausgehend, ist Malebranche zu einem wissenschaftlichen Begriffe der Causalität gelangt, der Hume den Ausgangspunkt und zugleich den Entwurf zu dem gegeben hat, was dessen Verdienst in der Metaphysik ist. Dieser Begriff ist in einem Sinne noch besser als der, den der grosse Schotte sich von der Causalität gebildet hat; da dieser so wenig hier, wie im Allgemeinen im Ganzen seines Systems, zu etwas Endgültigem oder endgültig Befriedigendem gelangt ist.

Von der Theorie der „occasionellen Ursachen" hat man immer sehr viel geredet, man hat sie aber nicht näher betrachtet und sehr wenige haben ihre grosse Bedeutung und Tragweite verstanden. Sonst würde es unerklärbar sein, dass kein Historiker der Philosophie in Malebranche den so offenliegenden Ursprung des Hume'schen und Kant'schen Problems gesucht habe. Die abstracte Grundlage der Theorie liegt schon in der flüchtigen Bemerkung von Cartesius über die wechselseitige Unabhängigkeit der unendlichen Theile, in die man mit dem Gedanken die Zeit theilen kann[1]). Aber Cartesius braucht jene Bemerkung bloss um die Theorie der immerwährenden Schöpfung zu stützen, ohne weiter in der Untersuchung über die Causalität fortzuschreiten, indem er im Gegen-

[1]) S. Descartes. Untersuchungen, Kirchmann's Uebers. III, S. 69 u. Anhang, 142. Vgl. Hume, Treatise 79—80: „as all distinct ideas are separable from each other and as the ideas of cause and effect are evidently distinct, it will be easy for us to conceive any object to be non existent this moment and existent the next, without conjoinig to it the distinct idea of a cause or productive principle. The separation therefore, of the idea of a cause from that of a beginning of existence is plainly possible for the imagination: and consequently the actual separation of these objects is so far possible, that it implies no contradiction nor absurdity: and is therefore incapable of being refuted by any reasoning from mere ideas, without which 'tis impossible to demonstrate the necessity of a cause".

theil von der Causalität den traditionellen und gemeinen Begriff beibehält. Dieser traditionelle und gemeine Begriff besteht vor allem darin, dass man die Causalität der Natur auf Grund derjenigen des Willens, als einer unmittelbar bekannten, und auf Grund unseres Gefühls der Anstrengung auffasst, und dass man ausserdem glaubt, dass in den Wirkungen des Willens, wie in denjenigen der physischen Ursachen, unser Verstand einen nothwendigen Zusammenhang sehe. Besonders bezüglich der gewöhnlichsten Wirkungen oder der ersten Principien der Mechanik würde es so scheinen, als ob das Denken für sich, unabhängig von jeder Erfahrung, einen nothwendigen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung einsehen könne, sowie man von einem Princip logische Folgen oder von einem mathematischen Begriffe seine Eigenschaften ableiten kann. Mit dem Begriff der „occasionellen Ursache“ setzt Malebranche an Stelle des gemeinen den wissenschaftlichen Begriff.

Indessen, da Malebranche in den physischen Processen keine Unterbrechung zulässt und nicht findet, dass das Bewusstsein mit seinem Inhalt eine Umwandlung von Materie oder Bewegung, deren Masse oder Quantität immer gleich bleibt, einschliesse, so würde er sich nicht mit dem Beweis aufzuhalten brauchen, dass zwischen Seele und Körper kein Causalitätsverhältniss, wie man es auch sich denken möge, sondern nur ein Parallelismus, eine Wechselseitigkeit, wie er sich ausdrückt (I, 149, II, 172), bestehe. Da man aber gewöhnlich die klarsten Causalitätsverhältnisse in den Wirkungen des Willens zu finden glaubt, so unterzieht er dieselben auch einer besonderen Untersuchung.

Um die Veränderungen, die man in der Natur beobachtet, zu erklären, nimmt man Kräfte an und man denkt von diesen einen klaren und deutlichen Begriff zu haben. So scheint nichts natürlicher als der Seele eine Kraft zuzuschreiben, um die Bewegungen zu erklären, die man willkürlich nennt. Wenn man aber auch nur ein wenig über diesen vermeintlichen Begriff der Kraft nachdenkt, so geräth man in arge Verlegenheit (II, 49—50). Stellen

wir uns einen bewegten Körper vor, der von anderen Körpern umgeben ist. Was wird bei dem Zusammenstoss desselben mit einem anderen geschehen? Der eine, wird man sagen, wird dem anderen einen Theil seiner Bewegung mittheilen und zwar ebenso viel als er davon verliert. Wer hat das aber gesagt? und woher kann man es wissen? Woher es ableiten? Wer sagt, dass der andere Körper die Bewegung oder einen Theil davon aufnehmen wird? Wer kann das klar begreifen? (III, 387)[1]). Unsere Augen sagen uns zwar, dass wenn ein Körper gestossen wird, derselbe aufhört in Ruhe zu sein. Das ist eine bewährte Thatsache. Glauben wir das wovon wir Erfahrung haben: aber urtheilen wir nicht, dass die Körper in sich eine Kraft besitzen, von der wir nichts sehen (II, 51), oder denken wir nicht mindestens dieselbe zu erkennen schon eher als sie sie offenbaren, ohne dass wir zuerst von derselben Erfahrung gehabt haben. Wir sollen uns nicht einbilden, ein Verhältniss, einen nothwendigen Zusammenhang einzusehen, wo wir bloss eine Thatsache erfahren. Weder die äussere Erfahrung noch das Bewusstsein können uns je einen nothwendigen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, d. h. zwischen Phänomenen, die in constanter und gleichförmiger Weise aufeinander folgen, zeigen. Wir haben nie anderes vor uns als Thatsächlichkeiten. Thatsachen, die gesetzmässig aufeinander folgen, nichts anderes liefert uns die Erfahrung[2]).

Allemal, wenn eine bewegte Kugel (III, 387) einer anderen, die in Ruhe ist, begegnet, offenbart sich in dieser

[1]) Vgl. Hume's Essays. (World Library, London.) XXXIX, An inquiry concerning u. s. w. S. 324: „When I see, for instance a billard-ball moving in a straight-line towards another; even suppose motion in the second ball should by accident be suggested to me as the result of their contact or impulse; may I not conceive that a hundred different events may as well follow from that cause? May not the first ball return in a straight-line, or leap off from the second in any line or direction? All these suppositions are consistent and conceivable. Why then should we give the preference to one, which is no more consistent or conceivable than the rest? All our reasoning „a priori" will never be able to show us any foundation for this preference".

[2]) Hume id. 345: When we look about us towards external objects, and consider the operations of causes, we are never able in a single

die Bewegungsquantität, die die erstere verloren hat. Das ist die Thatsache. Uebrigens ist das Denken für sich gleichgültig. Wenn man die Erfahrung nicht befragt, würde uns nichts hindern zu denken, dass dem Zusammenstoss der bewegten mit der ruhenden Kugel immer die Ruhe der beiden oder jede andere denkbare Wirkung folgen würde[1]). Aehnliche Betrachtungen kann man über die Wirkung unseres Willens machen. Zwischen unserem Willen und den Bewegungen unseres Körpers wird man nie einen nothwendigen Zusammenhang beobachten (II, 67). Unser Arm bewegt sich fast allemal wenn wir es wollen; dies und nichts weiteres lehrt uns die Erfahrung (III, 387, IV, 328)[2]). Auch das Gefühl kann nur Thatsachen bezeugen, sei es auch das Aufeinanderfolgen von constanten und gleichförmigen Thatsachen.

Das Folgen der Handlungen auf unseren Willen scheint etwas Selbstverständliches zu sein, da wir dies durch die Erkenntniss vermittelt sehen. Darum bemerkt unser Verstand erst dann die wahre Natur dieses Prozesses, wenn er sieht, dass selbst jede Handlung sich auf Grund eines uns von Natur aus unbekannten Mechanismus vollzieht. Von einem Ort sich zu einem anderen zu begeben scheint eine ganz verständliche Sache, wenn man den Weg weiss; man denkt aber nicht, dass man nicht weiss wie man die Beine bewegt. Natürlich scheint es eine Arbeit, ein complicirtes Spiel, wenn man es einmal gelernt hat, zu voll-

instance to discover any power or connection; any quality which binds the effect to the cause and renders the one an infallible consequence of the other. We only find that the one does actually in fact follow the other. The impulse of one billard-ball is attended with motion in the second. This is the whole that appears to the outward senses.

[1]) Hume id. 323: Causes and effects are discoverable not by reason, but by experience.

[2]) id. 346. The influence of volition over the organs of the body . . . is a fact, which, like all other natural events can be known only by experience. The motion of our body follows upon the command of our will . . . . Of this we are every moment conscious. But the means by which this is effected, the energy, by which the will performs so extraordinary an operation, of this we are so far from being immediately conscious, that it must for ever escape our most diligent inquiry.

ziehen, und man denkt nicht daran, dass es ein Geheimniss ist, wie man die Finger bewegt. Wenn es aber auch ganz klar erscheint, wie man die Finger bewegt, indem wir wissen, dass wir sie besitzen, wie können wir doch die Nerven bewegen, von denen ihre Bewegung abhängt, da wir dieselben weder sehen noch von Natur aus kennen? (II, 68—69)[1]). Es ist also nicht etwas so Bekanntes oder Klares, wie man denkt, das Band, welches Ursache und Wirkung verbindet; noch ist es ein Band, dessen Nothwendigkeit das Denken einsieht.

Ich weiss selbst auch nicht, welches die Lage der Sprachorgane sein muss, um ohne Zögern das was ich sagen will, auszusprechen. Die Wirkungsweise, die Einrichtung dieser Organe ist für mich ein Geheimniss, so wie die Verschiedenheit der Worte, der Töne, des Taktes. Der Prozess, durch welchen meine Bewegungen auf meinen Willen folgen, durch welchen meine Worte sich verbreiten, in das Ohr derjenigen, die mich anhören, eindringen, ist ein ganz geheimnissvoller. Um genau zu sprechen, bin nicht ich derjenige, der spricht, ich will bloss sprechen. Aber

---

[1]) Et nous voyons que les hommes qui ne savent pas seulement, s'ils ont . . . des nerfs et des muscles remuent leur bras, et le remuent même avec plus d'adresse et facilité que ceux qui savent mieux l'anatomie . . . Si un homme ne peut pas renverser une tour, du moins sait-il ce qu'il faut faire pour la renverser; mais il n'y a point d'homme qui sache seulement ce qu'il faut faire pour remuer un de ses doigts. IV, 329.

Vgl. Hume, Essays, 348: We learn from anatomy that the immediate object of power in voluntary motion, is not the member itself, which is moved, but certain muscles and nerves and animal spirits and perhaps something still more minute and more unknown, through which the motion is successively propagated, ere it reach the member itself, whose motion is the immediate object of volition. Can there be a more certain proof, that the power, by which this whole operation is performed, so far from being directly and fully known by an inward sentiment or conciousness, is tho the last degree mysterious and initelligible? Here the mind wills a certain event: immediately an other event, unknown to us and totally different from the one intended, is produced: this event produces another equally unknown: till at last through a long succession the desired event is produced . . . How indeed can we be conscious of a power to move our limbs, when we have no such power, but only that to move certain animal spirits, which, though they produce at last the motion of our limbs, yet they operate in such a manner as is wholly beyond our comprehension?

angenommen auch, ich hätte eine vermuthete Macht, Worte zu bilden und mich auszudrücken, würde es doch nicht immer ein für sich gar nicht verständlicher Prozess sein, durch welchen meine Worte bis zu demjenigen gelangen, der sie hört, in sein Ohr eindringen, und die Nerven, das Gehirn, die Seele erschüttern? Das alles beruht auf allgemeinen, im Grunde nicht zu erklärenden Gesetzen, die Thatsachen sind, und als solche muss der Verstand sie annehmen, ohne sich einzubilden, in ihnen apriorische Wahrheiten oder Erkenntnisse zu sehen, da bloss die Erfahrung sie lehrt (I, 166, I, 163—64).

Es giebt keinen nothwendigen Zusammenhang zwischen den physischen Phänomenen der Aussenwelt; es giebt keinen solchen zwischen dem Willen und den Bewegungen des Körpers und es giebt auch keinen zwischen dem Willen und den Begriffen (II, 7)[1]. Wir wollen an eine Sache, an einen Namen denken: diese Sache, dieser Name wird unserem Bewusstsein gegenwärtig. Das ist die Thatsache. Wir werden also sagen, dass unser Wille gewöhnlich von den Begriffen begleitet wird, nicht aber, dass das Aufwachen der Begriffe im Bewusstsein mit unserem Willen in einem nothwendigen Zusammenhang stehe[2]. So ruht dann jedes Causalitätsurtheil auf der Erfahrung und drückt

---

[1]) Vgl. Hume, id. 352: We have sought in vain for an idea of power or necessary connection in all the sources, from which we could suppose it to be derived. It appears that in single instances of the motion of bodies, we never can, by our utmost scrutiny discover anything but one event following another, without being able to comprehend any force or power, by which the cause operates, or any connection between it and its supposed effect. The same difficulty occurs in contemplating the operations of mind on body; where we observe the motion of the latter to follow upon the volition of the former. The authority of the will over its own faculties and ideas is not a whit more comprehensible, so that, upon the whole, there appears not throughout all the nature, any instance of connection, which is conceivable by us.

[2]) S. III, 337—38, und II, 9: Tu veux penser, par exemple, à un carré et l'idée de ce carré se présente à toi: tout le rest t'est encore incertain. Tu peux donc juger que tes volontés sont ordinairement accompagnées de certaines idees. Vgl. Hume, id. 348: We only feel . . . the existence of an idea consequent to a command of the will: but the manner, in which this operation is performed, the power, by which it is produced, is entirely beyond our comprehension.

bloss eine Thatsache, ein Aufeinanderfolgen von constanten und gleichförmigen Phänomenen aus. Keinen nothwendigen Zusammenhang werden wir gewahr, und alle Gesetze der Natur bleiben für unser Denken etwas Willkürliches seitens der Natur, d. h. etwas im Grunde Unerklärbares [1]). Wir führen Thatsachen oder Reihen von Thatsachen unter demselben Begriff, unter demselben letzten Gesetze; dieses letztere bleibt aber ein nicht weiter zurückführbares, noch kann der Verstand etwas Nothwendiges in der Beziehung, welche es ausdrückt, finden (I, 76)[2]).

Malebranche zeigt also, dass der Verstand keinen nothwendigen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung findet; er geht aber vom Begriff des Seins aus, welcher demjenigen des Grundes im allgemeinen entspricht, und macht davon Anwendung. Er geht vom Begriff des Seins aus: dieser steht ihnen a priori fest, und somit das Princip, dass das Sein mit sich identisch ist, und nicht anders sich zeigen kann als es ist. Daher ist die Beständigkeit und Gleichförmigkeit des Wirkens der Natur damit auch gesetzt. So stellt sie Malebranche auch nicht in Frage, und bezweifelt nicht die objective Beständigkeit und Gleichförmigkeit der Beziehung der Wirkung zur Ursache, obgleich er die Identität, welche sich in dieser Beziehung offenbart, nicht betrachtet, sondern sich bloss damit begnügt, den Zusammenhang so im allgemeinen auf Grund des unbestimmten Begriffs des Seins, als desjenigen des Grundes, sich zu denken.

---

[1]) Hume, id. 324: the conjunction of it (of the effect) with the cause must appear . . . arbitrary; since there are always many other effects, which to reason must seem fully as consistent and natural. Vgl. Locke, 456: the original rules u. s. w.

[2]) The utmost efforts of human reason is to reduce the principles productive of natural phaenomena to a greater simplicity, and to resolve the many particular effects into a few general causes by means of reasoning, from analogy, experience and observation. But as the causes of these general causes, we should in vain attempt their discovery; nor shall we ever be able to satisfy ourselves by any particular explication of them. These ultimate principles are totally shut up from human curiosity and inquiry. Hume, Essays, 325. S. auch Treatise, XXI—XXII.

Hume dagegen unterlässt es nicht bloss das Identische in dem Causalitätsverhältniss, sondern auch das apriorische Element der Erkenntniss zu betrachten und lässt somit, oder sollte somit, das Problem der Gleichförmigkeit der Natur offen lassen. Wenn die Betrachtung der Erfahrung den Begriff der Ursache aufzugeben uns zu zwingen scheint, da man in der Erfahrung keinen nothwendigen Zusammenhang entdeckt, so rettet sich doch Malebranche vom Skepticismus, in den Hume gefallen ist, oder gefallen zu sein scheint, in einer Weise, die derjenigen analog ist, womit Kant selbst die Causalität erklärt. Die Hülfe kommt ihm aus der Natur des Verstandes selbst, aus dem allgemeinen Begriff des Seins, welcher in Malebranche hier nichts Anderes ist als der Ausdruck des Principes des Grundes[1]), oder besser das Princip der Einheit und Identität des Bewusstseins in seiner objectiven Anwendung, wodurch die Wirklichkeit in Analogie zu dem Bewusstsein aufgefasst wird. Indem er das Sein setzt, oder indem er es als mit sich identisch setzt, macht nun eben Malebranche eine solche Anwendung, die Kant dagegen bloss auf die Erscheinungswelt macht, und so giebt Malebranche dem Causalitätsbegriff eine objective Bedeutung, ohne aus ihm eine blosse Verstandskategorie, jeder objectiven Tragweite entblösst, werden zu lassen.

Zwar zwischen dem Sein und seinen Gesetzen, zwischen Ursache und Wirkung, giebt es kein nothwendiges logisches Band, es giebt im Sein keine logische Consequenz; wir müssen aber doch das Sein und die Veränderungen in ihm

---

[1]) S. Recherche, B. III, Kap. VIII: Von den Irrthümern, die in einer ungeregelten Anwendung des Begriffes des Seins ihren Ursprung haben (III, 418 — 429). La présence inéffaçable de cette idée (de l'être) est une des principales causes de toutes les abstractions déreglées de l'esprit et par consequent de toute cette philosophie abtraite et chimérique, qui explique tous les effets naturels par des termes généraux d'acte, de puissance, de cause, d'effet, de formes substantielles, de facultés, de qualités occultes etc. III, 419. — Mais si l'on fait réflexion à toutes les définitions qu'ils donnent de ces facultés, on reconnait que ce ne sont que des définitions de logique, et qu'elles ne reveillent point d'autres idées que celle de l'être et de la cause en général, que l'esprit rapporte à l'effet qui se produit (id. 420)

in Analogie zu einem logischen System auffassen, wenn wir davon etwas verstehen wollen. Sonst werden wir uns gezwungen sehen die Veränderung und die Bewegung in der Welt zu leugnen (II, 111). Den abstracten Begriff des Grundes müssen wir jedenfalls anwenden (II, 49). Was Wunder, wenn letzterer in der That seine Anwendung in der Wirklichkeit findet, und wenn die Wirklichkeit in Analogie zum Denken sich auffassen lässt, da das Sein im Grunde einheitlich ist und sich nicht verläugnen kann? Haben wir nicht schon bemerkt, dass, indem wir nach unseren Begriffen urtheilen, wir vielleicht auch nach der Natur urtheilen und anerkennen werden, dass sie vielleicht nicht so verborgen ist, wie man sich gewöhnlich einbildet? (IV, 394—395).

Man darf keinen Anstoss an der religiösen Einkleidung nehmen, die oft der für sich ganz rationelle Gedanke von Malebranche annimmt. So wenn er den Namen Gott dem giebt, was er öfters das Sein, das allgemeine oder universelle Sein, das unendliche Sein oder das Sein ohne Einschränkung nennt: oder wenn er, indem er von der letzten Unerklärbarkeit der allgemeinsten Naturgesetze spricht, dieselben willkürliche, obgleich constante Willensäusserungen Gottes nennt. Im Grunde sind diese Gesetze in Beziehung auf uns eben willkürlich, und wir können uns das Sein nicht anders als frei vorstellen: in diesem Sinne sind alle Naturgesetze willkürlich[1]) Wenn Malebranche gegen den bewiesenen Mangel eines klaren Begriffes der Kraft oder der Wirksamkeit der Dinge, manchmal von der einzigen Kraft oder Macht spricht, die im Sein oder in Gott ist, und durch welche allein alle Veränderungen geschehen, so widerspricht er sich damit nicht. Denn seine Absicht ist, die substantiellen Formen, die verborgenen Kräfte und

[1]) So hat man z. B. diese Stelle zu verstehen: Lorsqu'on cherche la raison de quelques effets et qu'en remontant des effets aux causes on vient enfin à une cause générale ou à une cause, qu'on voit bien qu'il n'y a nul rapport entre elle et l'effet qu'elle produit, ou plutôt qu'elle parait produire, alors au lieu de se former des chimères, it faut avoir recours à l'auteur des lois de la nature. Par exemple etc. . . . bis § 9. Vgl. Hume, Essays, 324 u. Locke, On the human u. s. w. 456.

Qualitäten, und zugleich jede Zweifachheit im Begriffe des Seins, wie eine solche Cartesius beibehalten hatte, zu bekämpfen, um Gott den Dingen anzunähern, oder besser, ihn, als den letzten Grund jeder Causalität, mit ihnen zu vereinigen[1]). Die Erfahrung als solche zeigt keine Nothwendigkeit im Wirken der Natur; wenn wir aber ihre Handlungen als nothwendig annehmen, so liegt das darin, dass wir die Beziehungen der Erscheinungen auf den einheitlichen Begriff des Seins beziehen. So ist der Grund jeder Causalität im Sein, so beruht jede Causalität auf der unerklärlichen Natur des Seins. Man sieht nun wie der Gedanke von Malebranche, in religiöser Einkleidung, diesem anderen gleichkommt: dass Gott der alleinige wahre Urheber jeder Causalität, jeder Kraft oder Wirksamkeit ist, und dass die Naturgesetze sein constantes gleichförmiges Wollen sind. In diesem Sinne unterscheidet Malebranche zwischen dem Sein als wirklicher Ursache und den Dingen der Erfahrung als occasionellen Ursachen: indem in jeder Causalitätsreihe jede Ursache nichts anderes als die Gelegenheit des Erscheinens eines allgemeinen Gesetzes (des Wollens), und das Sein (Gott) der wahre unerklärliche Grund (Urheber) des Gesetzes ist[2]). Unerklärlicher Grund, haben wir gesagt, da Malebranche auch zwischen

---

[1]) Cette puissance divine qui unit ensemble toutes les parties de l'univers. I, 166.

Toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu toujours efficace . . . Il n'y a point des forces, des puissances, des causes véritables dans le monde matériel et sensible, et il n'y faut point admettre des formes, des facultés et des qualités réelles, pour produire des effets, que les corps ne produisent point et pour partager avec Dieu la force et la puissance, qui lui sont essentielles. IV, 327.

[2]) La nature ou force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu; toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles. IV, 325. S. auch IV, 328 u. IV, 331—32: On prétend qu'une boule qu'en rencontre une autre, est la véritable cause du mouvement qu'elle lui communique, à cause que Dieu à voulu par sa volonté générale, qui fait l'ordre de la nature, que lorsque deux corps se rencontreraient, il se fît une telle communication de mouvement.

Dieu fait tout comme cause véritable et comme cause générale. Mais outre la cause générale, il y en a une infinité de particulières; outre la cause véritable il y en a des naturelles, et que tu dois appeler occasionnelles. II, 58.

dem Willen Gottes und seinen Wirkungen keinen nothwendigen Zusammenhang sieht, und wenn er doch einen solchen annimmt, so thut er es bloss darum, weil das Bewusstsein es erfordert, um die Veränderungen zu erklären, die dasselbe sonst verneinen müsste (II, 111): und weil es in sich den einheitlichen Begriff des Seins findet, durch welchen die Phänomene verbunden werden, die in der Erfahrung in constanter und gleichförmiger Weise bloss aufeinanderfolgen.

Man kann nicht die allgemeine Ursache oder den Grund jeder Ursache, sondern bloss die Gesetze in denen sich dieser Grund ausdrückt, die Weisheit nicht die Macht Gottes, erkennen. Was jeder Causalität zu Grunde liegt, was in der Natur dem Grunde in der Wissenschaft entspricht, kann bloss in Analogie zu demselben, aber nicht an sich verstanden werden; von der Wirksamkeit im allgemeinen oder vom Sein, als dem Grunde jeder Veränderung, haben wir bloss einen formellen Begriff[1]).

Die Theorie der gelegentlichen Ursachen geht ursprünglich, in der Entwickelung des malebranchischen Denkens, vom Problem der Erkenntniss und von dem des Verhältnisses des Psychischen zum Physischen aus, um

---

Une cause occasionnelle .... détermine .... l'efficace de la loi générale, selon laquelle doit agir une cause générale, une nature immuable. II, 59. S. auch II, 60.

[1]) Gegen die beiden einzigen Stellen, in denen Malebranche behauptet, dass man zwischen dem Willen Gottes und seinen Wirkungen eine nothwendige Beziehung einsehe (II, 71 u. IV, 329), oder besser, um den wahren Sinn zu verstehen, den man ihnen zu geben hat, vgl. II, 357: Quel rapport entre la volonté de l'être souverain et le moindre de ces effets? Je ne le vois pas clairement, ce rapport, mais je le conclus de l'idée que j'ai de cet être. — Und in der IX. Meditation, s. §§ 2 u. 3: Tu voudrais bien comprendre, comment la volonté (de Dieu) a tant d'efficace, qu'elle donne et conserve l'être à toutes choses. Mais c'est en vain, que tu te tourmentes pour le savoir. .... Tu me demandes une idée claire et distincte de cette efficace. Je n'ai point de réponse à te faire qui soit capable de te contenter; ta demande est indiscrète; tu me consultes sur la puissance de Dieu, consulte moi sur sa sagesse, si tu veux, que je te satisfasse. Je ne donne point aux hommes d'idée distincte, qui réponde au mot de puissance ou d'efficace .... ce n'est point que tu voies clairement qu'il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu et ses effets. II, 110—111.

auf die physische Welt für sich sich auszudehnen, und so eine allgemeine Theorie der Causalität zu werden. Malebranche hat die Gleichartigkeit der zwei Ordnungen von Causalitäten eingesehen, der der physischen Welt, und der zwischen dieser und der psychischen, d. h. die Abwesenheit eines nothwendigen Zusammenhanges und das Ruhen auf willkürlichen oder unerklärlichen Bestimmungen des Seins; er hat aber versäumt speciell ihren Unterschied zu bemerken, oder demselben eine grössere Bedeutung zu geben: hier der wahre Occasionalismus, da das analoge Verhältniss zu dem von Grund und Folge. Wenn Malebranche den Ausdruck von gelegentlicher Ursache für alle Arten von Ursachen beibehält, obgleich es scheinen könnte, er sei bloss für die Beziehungen der Psyche zum Körper beizubehalten, so geschieht es, um sowohl die Abwesenheit eines nothwendigen logischen Zusammenhanges, als die constante Gleichförmigkeit der Naturgesetze hervortreten zu lassen, indem jede Ursache bloss die Gelegenheit des Erscheinens eines allgemeinen Gesetzes ist. Weder in der Seele, noch in irgend einem Theile der Materie ist eine geheime Kraft zu finden, die selbständig irgend eine Thätigkeit beginne[1]), sondern jede Ursache selbst ist Wirkung, ein Ring einer unbegrenzten Kette. Der Zusammenstoss zweier Kugeln ist nichts anderes als die Gelegenheit für das Erscheinen des allgemeinen Gesetzes von der Mittheilung der Bewegung. Darum hat es keinen Sinn einzuwenden — wie es Arnauld in seiner Kritik der gelegentlichen Ursachen[2]), dem hier Bouillier auch folgt[3]), thut - dass dieselben solche bloss in Bezug auf ihre unmittelbare Wirkungen, und nicht wenn sie in einer Reihe betrachtet werden, sein könnten.

Mit seiner Theorie stellt also Malebranche ins Klare: 1. die Abwesenheit eines nothwendigen Zusammenhanges

---

[1]) Vgl. dagegen Locke, 165.

[2]) S. besonders Arnaulds „Dissertations sur les miracles“ u. „Réflexions théologiques et philosophiques.“

[3]) Bouillier id. II, 78, 87—88 u. a. a. St.

in dem Causalverhältniss oder die Unverständlichkeit desselben, oder, besser, die blosse Thatsächlichkeit jeder Causalbeziehung zwischen den Phänomenen; 2. den Parallelismus zwischen Seele und Körper; 3. die thatsächliche oder experimentelle Gleichförmigkeit der Naturgesetze; und somit die universelle Causalität oder den universellen Determinismus, welcher in der psychischen wie in der physischen Welt herrscht: wodurch jede chimärische und unbegründete Macht der Seele über sich selbst, wie der freie Wille (III, 354, I, 263, II, 49, IV, 143), oder auf den Körper, aufgehoben wird. Jede Erscheinung wird mit der Universalität der anderen Erscheinungen in Zusammenhang gebracht, so dass keine Reihenfolge von Vorgängen und kein Ding für sich, von allen anderen unabhängig bleibt; das Aufwachen der Begriffe im Bewusstsein, sei es oder sei es nicht infolge unseres Willens, und so jede Handlung ist nicht mehr eine geheimnissvolle Wirkung der Seele, sondern eine Folge von allgemeinen Gesetzen, und die Seele wird hiermit, obgleich nicht ausdrücklich, zu einem Inbegriff von Phänomenen, der im universellen Mechanismus seine Stelle findet; sie kann nicht mehr ein Ding oder ein verdinglichtes Etwas sein; sie wird in der universellen Vernunft (dans la raison universelle) absorbirt, von welcher sie bloss eine Erscheinung, eine bewusste Erscheinung ist[1]).

Die Wirkung, die Malebranche von der Erkenntniss dieses universellen Determinismus, der seinen Grund in der Einheit des Seins hat, erwartet, ist im Grunde dieselbe, welche Bruno und Spinoza davon erwarten: die Ruhe und die ausschliessliche Liebe zum Einen, das allein ewig und unveränderlich ist und allen Dingen und Vorgängen zu Grunde liegt.

Man kann die Malebranchesche Theorie nicht besser schätzen, als indem man sie, wie gethan worden, mit der berühmten von Hume vergleicht, die bloss eine eingehendere und besondere Darstellung derselben, obgleich von einem

[1]) S. § 8 dieser Arbeit.

vorurtheilsfreien Geiste stammend, und nach einer wissenschaftlicheren und moderneren Richtung hin, ist; und indem man sie andererseits mit dem Begriff vergleicht, den Descartes von der Causalität hatte. Dieser steht in dieser, wie in vielen anderen Rücksichten, noch ganz unter dem Einfluss der Scholastik. Er leitet a priori als reine, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnisse, die Gesetze von der Bewegung oder ihrer Mittheilung ab[1]). Was den Parallelismus zwischen Seele und Körper betrifft, ist Cartesius immer unsicher wie im grössten Theil seiner Theorieen. So würde er denselben an folgender Stelle anzunehmen scheinen (Tractat der Leidenschaften I, 34): „Die Seele, sagt er, ist von einer solchen Natur, dass sie so viele verschiedene Eindrücke empfängt, als die Bewegungen sind, die in dieser Drüse (der Zirbeldrüse) vor sich gehen". Aber anderswo[2]) schreibt er: „Keine Schlussfolgerung und keine Analogie kann uns belehren, dass der Geist, der unkörperlich ist, den Körper bewegen könne, und doch können wir es nicht bezweifeln, da zu sichere und klare Erfahrungen es uns alle Tage klar zu erkennen geben."

Hume, der ebenso in der „Untersuchung" wie im „Tractat" so oft an Malebranche erinnert, der vielmehr von ihm ausgeht und auf ihn sich bezieht ohne jedoch ihn zu nennen oder bloss mit unbestimmten Ausdrücken auf ihn deutend[3]); giebt ebenso in seinem jugendlichen Werke wie in der nachfolgenden „Inquiry" eine specielle Prüfung der Lehre des französischen Philosophen. Er versteht ihn

---

[1]) S. diese Ableitung in „Principien", I, §§ 37—42. S. auch IV, § 198 (Kirchmann's Uebers. 279): Wir begreifen vollständig, wie nach der verschiedenen Grösse, Gestalt und Bewegung der Theilchen eines Körpers verschiedene örtliche Bewegungen in einem anderen Körper entstehen. Vgl. auch „Unters." III, 55 (Kirchmann), die ganz scholastische Art, wie er vom Causalverhältniss spricht und unter anderem schreibt: „und ebenso kann die Wärme in einen Gegenstand, der vorher nicht warm war, nur von einem anderen Gegenstand eingeführt werden, der mindestens gleich vollkommenen Art wie die Wärme ist, und dasselbe gilt von allem anderen."

[2]) Ed. Cousin X, 161.

[3]) Wie: „these philosophers, many philosophers, some philosophers, philosophers" oder, wie im Tractat, „Cartesians".

aber schlecht, sei es dass er von particulären Willensäusserungen spricht, die Malebranche in Bezug auf jede Veränderung in Gott legen würde[1]), sei es indem er von dessen Theorie ausdrücklich eine philosophische Widerlegung zu geben versuchen will. Er glaubt Malebranche zu widerlegen, indem er einwendet, dass man auch in Gott keine Kraft begreife und dass seine Handlungen nicht besser verständlich seien als die der Materie[2]). Was sagt nun Malebranche? Behauptet er nicht immerwährend, wie man gesehen, das was Hume ihm vorwirft nicht eingesehen zu haben? Malebranche selbst gesteht, dass man auch nicht zwischen dem Sein oder der allgemeinen Ursache und den Erscheinungen oder den Gesetzen eine nothwendige

[1]) Inquiry S. 350: „Instead of saying that one billard-ball moves another by a force, which it as derived from the author of nature; it is the Deity himself, they say, who, by a particular volition moves the second ball .... that it is a particular volition of our omnipotent Maker, which exites such a motion in the organ.“ Und weiter glaubt Hume, dass in Malebranches System „the great Creator were obliged every moment to adjust its parts (of the world“). Im Tractat giebt er eine kurze und klare Darstellung der Malebrancheschen Theorie, obgleich er Malebranches Gott theistisch und nicht, wie man sollte, pantheistisch auffasst. S. 159: „The small success, which has been met with in all the attempts to fix this power, has at last obliged philosophers to conclude that the ultimate force and efficacy of nature is perfectly unknown to us, and that 'tis in vain we search for it in all known qualities of matter .... But since these effects are evident to our senses and since the power that produces them, must be placed somewhere, it must lie in the Deity.“

[2]) Treatise 160: Since these philosophers therefore have concluded, that matter cannot be endow'd with any efficacious principle, because 'tis impossible to discover in it such a principle, the same cause of reasoning shou'd determine them, to exclude it from the supreme being. Or if they exteem that opinion absurd and impious, as it really is, I shall tell them, how they may avoid it, and that is, by concluding from the very first, that they have no adequate idea of power or efficacy in any object; since neither in body or spirit, neither in superior or inferior natures are they able to discover any single instance of it.

Inquiry 351: We are ignorant, it is true, of the manner, in which body operate on each other. Their force or energy is entirely incomprehensible, but are we not equally ignorant of the manner, or force, by which a mind, even the Supreme Mind, operates either on itself or on the body? Were our ignorance therefore a good reason for rejecting anything, we should be led nito that principle of denying all energy in the Supreme Being as in the grossest matter. We surely comprehend as little the operations of one as of the other.

Beziehung begreife (II, 357: 110—111), und wenn er diese Beziehung annimmt, so geschieht es weil er anerkennt, dass sonst die Veränderung unerklärlich oder unannehmbar wäre. Und spricht Hume selbst nicht immer, obgleich er zu demselben Schluss wie Malebranche gelangt, von dem Bande, welches, obgleich unerklärbar, Ursache und Wirkung verbindet[1])? In derselben Weise, obgleich Hume die Existenz von etwas anderem ausser dem Bewusstsein verneinen sollte, setzt er sie doch oft, wenn auch nicht ausdrücklich voraus (Treatise XXI), oder wenn er sie einmal in dem Tractat bestimmt verneint, so nimmt er sie doch in der „Untersuchung" wieder an, trotzdem er damit eine geringe Concession zu machen glaubt[2]).

Bemerkenswerth ist es, dass, wenn man die übrigens ganz rationellen Gedanken Malebranches und Humes in ihrer religiösen Einkleidung betrachtet, gar kein Unterschied zwischen ihnen bestehen bleibt. In der That sagt Hume im Anhang zum Tractat (S. 633): „Die Ordnung der Welt bezeugt einen mächtigen Geist, d. h. einen Geist, dessen Willen beständig von jedem Geschöpf gehorcht wird. Nichts anderes ist erforderlich, um eine Grundlage zu allen Religionsgrundsätzen zu geben, noch ist darum nöthig, dass wir von der Kraft und Wirksamkeit des obersten Wesens einen klaren und deutlichen Begriff haben."

Auch Locke ist von Malebranches Causalitätstheorie beeinflusst worden; an mehreren Stellen seines Werkes ist dieser Einfluss ganz offenbar[3]). Er ist jedoch nie zu

[1]) Treatise XXI, 69; 64: „my intention never was, to penetrate into the nature of bodies or explain the secret causes of their operations." S. Essays. 346 u. 347: experience only teaches us, how one event constantly follows another; without instructing us in the secret connection, which binds them together. S. auch 352: Secret cause, secret connection sind die cause véritable von Malebranche.

[2]) Treatise 231; Inquiry 378.

[3]) Das Werk „On human Understanding" von Locke ist keine im höheren Grad originelle Arbeit, weil es im ganzen bloss eine Reaction gegen den Cartesianismus ist. Mit Descartes und Malebranche hat er viele Beziehungen, und der Einfluss dieser beiden Philosophen auf ihn ist ganz klar. Von der Philosophie des Malebranche hat Locke, wie Leibnitz (Erdmann, 690) eine specielle Untersuchung

etwas Bestimmten und Festen gelangt; sein Gedanke ist noch unsicher und schwankend zwischen dem wissenschaftlichen und dem gemeinen Begriff der Causalität, und es ist also kein Wunder, dass Locke sich oft widerspricht. Im allgemeinen zeigt er ja keine grosse Tiefe und Schärfe in der Untersuchung der Verstandsthätigkeiten; er ist mehr als anderes ein grosser Philosoph des „Common sense". Und Hume wirft ihm mit Recht Zweideutigkeit und Unsicherheit in fast allen von ihm behandelten Gegenständen vor[1]). Die Gesetze der Bewegung gelten dem Locke einmal als verständlich, d. h. durch Begriffe erkennbar, ein anderes Mal aber als ganz unverständlich und nur durch Erfahrung bekannt[2]). Und so braucht er einerseits die Erfahrung um den Mangel der apriorischen Erkenntniss durch Begriffe abzuhelfen, und andererseits will er thatsächliche Folgen aus der Unmöglichkeit bestimmter Beziehungen für den Verstand ziehen[3]). Was die Einwirkung des Willens auf den Körper, und die des Körpers auf den Geist betrifft, so nimmt sie Locke, obgleich als eine unverständliche, aber von der Erfahrung offenbar bezeugte Thatsache an. Auch Hume, wie man

---

verfasst (in Posthumous Works, London 1706), die keine oder nur eine sehr geringe Bedeutung hat. Locke scheint auch den Gassendi viel studirt zu haben, und Fowler (in Bacon's Novum Organum, Introd. 103) nennt diesen „a precursor of Locke". Gassendi und Arnauld haben beide viel Gemeinsames mit Locke.

[1]) Hume, Essays 320. S. z. B. wie Locke vom Begriff der Kraft oder der Ursache und seinem Ursprunge spricht: „On human u. s. w." 82, 165 und 221—222.

[2]) On human Understanding 441: body as far as we can conceive, being able to strike and affect body . . . being able to produce . . . motion; 536: We can not conceive how anything but impulse of body can move body: und er stellt diese Verständlichkeit der Unverständlichkeit der Bewegung, als von einem Geist erzeugt, gegenüber. Anderswo findet er im Gegentheil ebenso unverständlich die Erzeugung der Bewegung seitens der Körper als die seitens des Geistes. 221: We have by dayly experience clear evidence of motion produced both by impulse and thought; but the manner how, hardly comes into our comprehension; we are equally at a loss in both. 456: The original rules and communication of motion being such, where in we can discover no natural connection with any idea we have.

[3]) id. 531.

gesehen, wie er zu nichts universell Systematischen in seinem metaphysischen Denken gelangt, so erkennt er auch den Parellelismus nicht, und mit Locke und Descartes appellirt er an die Erfahrung, um den Einfluss des Willens auf den Körper zu behaupten.

Leibnitz, der so viele Analogieen mit Malebranche zeigt, und der ihm vieles verdankt, obgleich er jeden seiner Gedanken als originell auszugeben sucht, hat gefunden, dass die Lehre der gelegentlichen Ursachen aus jeder Causalbeziehung ein Wunder macht, und dass dieselbe so das Wirken der Natur zu einem immerwährenden Wunder werden lässt. Nun könnte man bemerken, dass, wenn alle Wirkungen der Natur als Wunder aufgefasst würden, dieses Wort Wunder seine Bedeutung verlieren würde, indem kein anderer Begriff da wäre, dem es entgegengestellt werden könnte. Zwar unter Wunder versteht Leibnitz in seinen Einwendungen die unmittelbare und beständige Wirkung Gottes[1]) und findet das Wunder darin, dass bei Malebranche Gott die Uhren jeden Augenblick zu richten scheint, während er in seinem System sie bloss einmal aufzuziehen braucht. Natürlich, wenn die Frage darauf gebracht wird, kann man von dem wahren, tiefen und rationellen Gedanken des Malebranche, wie er aus einer ernsten Untersuchung seiner Werke sich ergeben hat, nicht mehr sprechen. Aber auch auf diese Einwendung kann man mit Lamy und Bayle antworten, dass im occasionalistischen System keineswegs ein Wunder bestehen kann, da darin allgemeine und beständige Gesetze sind. Und es ist sonderbar zu sehen, wie hartnäckig Leibnitz immer wieder dasselbe auf diese entscheidende Rechtfertigung antwortet[2]). Im Grunde behauptet Leibnitz dasselbe was Malebranche behauptet[3]); er will aber in irgend etwas sich von ihm unterscheiden, und dieses ist

[1]) Erdmann 458. Kleinere Schriften (Reclam's Ausg.) XIII, 130.
[2]) Leibnitz's kleinere Schriften, id, VIII, IX, X, XI, XIII.
[3]) Erdmann 450. Nos pensées avec tout ce qui est en nous . . . sont produites sans intermission par son (de Dieu) opération continuée. Klein. Schriften id. XXV, 267.

der Grund seiner Einwendungen. In der That gesteht er selbt (Lettre à M. de Montmort), dass der Uebergang von den occasionellen Ursachen zur prästabilirten Harmonie kein allzuschwieriger ist, und in der Antwort auf die Einwendungen von Lamy[1]) sagt er: wenn jemand dieses System (das von Malebranche) in einem Sinne nehmen will, der es in das meinige verwandele, werde ich mich darüber nicht ärgern (si quelqu'un veut prendre ce système d'une manière qui le transforme au mien, je n'en serai pas fâché).

In Bezug auf Malebranche und den Occasionalismus pflegt man von Clauberg, La Forge, Cordemoy und Geulincx zu sprechen. Aber das, was man dann betrachtet, kann unmöglich die ganze Causalitätslehre von Malebranche sein, sondern bloss ein Theil davon, der für sich keine grosse Bedeutung hat und in jenen Schriftstellern bloss eine nothwendige Folgerung des Cartesianischen Dualismus war. Clauberg ist ein Gelehrter ohne Originalität, ein blosser Cartesianer, der in den Cartesianismus ein so heterogenes Element wie es die Pedanterie ist, bringt. Er zieht die „Untersuchungen" als hauptsächliche und durchgearbeitete Schrift dem Discours, den er eine secundäre und roh e Schrift nennt, vor[2]); und in 25 Schlussfolgerungen, in denen die Trivialität sich mit der Pedanterie vereinigt, vertheidigt er den Cartesianischen Zweifel. Diese hauptsächliche Eigenschaft von Clauberg, verleugnet sich nicht in dem Commentare, den er zu einem Theil der Werke des Cartesius giebt[3]). Er folgt Descartes auch in dem, was die Einwirkung der Seele auf den Körper betrifft, indem er von der Seele nicht die Bewegung sondern die Richtung abhängig macht. Nur das umgekehrte Verhältniss ist es, welches er verneint; er nimmt keine Einwirkung des Körpers auf die Seele an, aber auch hier zeigt sein

[1]) Erdmann 458. Klein. Schriften XIII, 130.
[2]) Defensio cartesiana. Opera S. 943.
[3]) Initiatio philosophi sive dubitatio cartesiana u. s. w. S. 1131. Paraphrasis in R. D. Meditationes, 349. Notae in C. Principia, 493.

Gedanke keine Tiefe, da das Princip von welchem er ausgeht ganz scholastisch ist: die Bewegungen des Körpers können keine Bewegung der Seele erzeugen, weil die Wirkung nicht edlerer Art sein könnte als die Ursache[1]).

La Forge[2]) stellt Gott als wirkende Ursache derjenigen Verhältnisse der Seele und des Körpers die vom Willen nicht abhängen, dar; dem Willen selbst schreibt er aber eine unmittelbare und directe Wirkung auf die Bewegungen des Körpers zu, und somit findet in jenen der Occasionalismus eine Schranke.

Der erste eigentliche Occasionalist ist Cordemoy, welcher der Seele auch die Macht, die Bewegung zu leiten, und somit jede unmittelbare Einwirkung auf den Körper nimmt[3]).

Eine gewisse Universalität im Occasionalismus zeigt auch Geulincx. Nur dass in ihm der Occasionalismus nicht etwas Organisches ist, das natürlich aus irgend einem rationellen Princip oder Problem, wie in Malebranche, hervorgehe. Das grosse Princip von Geulincx ist ein wahres Ungeheuer: „jede Handlung ruht im Grunde auf der Art und Weise, in welcher sie sich vollzieht"; also giebt es keine Handlung oder Wirkung wo keine Erkenntniss da ist — ein unerschütterliches Axiom, ein für sich ganz klares Princip, und bloss durch Vorurtheile etwas in uns verdunkelt, sagt Geulincx[4]). So wird eine Erkenntniss, deren blosser Begriff unmöglich ist oder eine imaginäre Möglichkeit im mathematischen Sinne des Wortes vorstellt, zur Bedingung jeder unserer Handlung, jedes

---

[1]) Clauberg. Opera omnia, Amstelodani, 1691. Corporis et animae in homine conjunctio S. 209. Vgl. Decartes' Untersuch. III, S. 55.

[2]) Traité de l'âme humaine, Kap. 14. 15. 16.

[3]) Discernement de l'âme et du corps (S. die drei letzten Reden).

[4]) Impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat. Metaphys. vera. in Geulincx, Opera omnia, Hagae Comitum, 1892, II, 150. Inconcussae ergo veritatis axioma est, quod nescis quomodo fiat, id non facis. Annotata majora 328; von A. van der Haeghen in „Geulincx u. s. w." citirt. Est hoc principium evidentissimum per se, sed per accidens et propter praeiudicia mea et antecaeptas opiniones redditum est nonnihil obscurius. Metaph. id II, 150.

Wirkens der Natur gemacht, so dass letztere bloss deswegen, weil sie keine Erkenntniss ihres Wirkens hat, aller Kraft beraubt und als etwas Rohes und Todtes, fast als ein Nichts betrachtet wird[1]). Geulincx bemerkt nicht, dass das Denken und das Bewusstsein selbst keinen Grund hat, oder nothwendig auf dem Unbewussten, auf dem Ungedachten ruht, und daher Gott selbst nach Geulincx nichts thun könnte, weil er selbst nicht wissen könnte, wie er seine Gedanken erzeugt oder, besser, wie seine Gedanken sich in ihm vollziehen. Das Denken ruht auf der ungedachten Wirklichkeit; das Bewusstsein selbst setzt die unbewusste oder ungedachte, jenseits des Bewusstseins liegende Wirksamkeit voraus. Der Begriff der Wirksamkeit oder der Ursache wird für sich von Geulincx nicht weiter betrachtet. Er ist weit entfernt von der scharfen Analyse, von dem tiefen Denken eines Malebranche. Der Mensch weiss nicht wie die Bewegungen in seinem Körper sich vollziehen; darum wird er nicht deren Urheber sein; um so weniger wird er irgend eine Einwirkung auf die äussere Welt haben[2]). So wird für Geulincx das eigentliche Gebiet der menschlichen Thätigkeit das Denken und Wollen[3]). Er kann also nicht bezweifeln, dass der Mensch wisse, wie man es anfange zu denken und zu wollen, indem

---

[1]) Quod motum non efficiunt (die Körper) satis ex eo evincitur quod nesciant quomodo fiat (Metaph. II, 160). Die Sonne, sagt Geulincx, ist nicht die Ursache des Lichtes, da sie nicht weiss, wie es gemacht wird, noch das Auge die des Sehens, da es nicht weiss, dass es brennt. Corpus est res bruta, omni destituta cognitione: hic limitatio hic imperfectio eius est, et quidem summa imperfectio brutalitas est. Annot maj. 21.

[2]) Nec motus sequitur in membris meis voluntatem meam, sed voluntatem meam committatur. Gnôthi seautón, sive Ethica, Amstelodani, 1709, S. 123, nota 19. — Denique huc mihi deveniendum esse perspicio ut ingenue fatear nihil extra me facere, quidquid facio in me haerere, nihil horum quae ago ad meum aliudve corpus manare. Eth. 121.

Actio mea non proprie extra me dimanat, tota semper in me sistit et haeret. Nec movemus etiam corpus nostrum, nescimus enim quomodo moveatur. Eth. 143.

Multo minus movemus alia corpora. Ex quo sequitur, quod nihil extra nos facimus. id. 122, nota 17.

[3]) Nihil nostrum esse praeter cognoscere et velle id. 128; und anderswo: velle enim solum nobis relictum.

er so als Erkenntniss des Wie das blosse Bewusstsein der Thatsache nimmt. Es wäre aber sehr interessant gewesen, wenn uns Geulincx diese für ihn so klare Sache einmal erklärt hätte, wie wir in uns das Denken und das Wollen erzeugen. Ich weiss nicht, wie Pfleiderer ein specielles Werdienst Geulincx im Vergleich mit Malebranche darin sehen kann, dass jener von seinem schönen metaphysischen Princip ausgehe. Was soll das bedeuten und was ist das für ein Grund: „ein entschieden tieferer und speculativer Gedanke . . . nämlich die Ueberzeugung von dem Alleinrecht der Vernunft oder des Wissens. Nur dieses ist würdig, auch mit dem Wirken begabt zu werden, während das Unbewusste . . . ein unwirkendes, also nahezu schon unwirkliches ist“?[1]).

[1]) E. Pfleiderer. A. Geulincx, als Hauptvertreter der occasionalistischen Metaph. u. Eth. Tübingen, Universitätsschriften. S. 20.

Vorliegende Arbeit ist ein Theil einer in diesem Sommer der hohen philosophischen Facultät vorgelegten Arbeit, welche vollständig im laufenden Monat bei Mayer & Müller in Berlin erscheint.

THESEN.

I.

Es giebt rein moralische d. h. uninteressirte Handlungen.

II.

Hume war im Grunde kein Skeptiker.

III.

Dante hat an der Gesandtschaft an Bonifacius nicht theilgenommen.

IV.

Die Vertheilung und die Production, und nicht bloss die Letztere, bilden die praktische Aufgabe der National-Oekonomie.

VITA.

Natus sum Marius Novaro anno MDCCCLXVIII die XXV mensis Septembris, Dianomarinae in Italia, patre Augustino, matre Paula e gente Sasso. Fidei addictus sum catholicae. A. MDCCCLXXIX Onegliae gymnasium adii, ubi per quinque annos versatus sum; testimonium maturitatis aestate anni MDCCCLXXXVII in lyceo S. Remi adeptus sum. Deinde in universitatibus Berolini et Vindobonae studiis philosophicis me dedi.

Praeceptores mihi fuerunt viri doctissimi Berolini: Zeller, Dilthey, v. Gizycki, Paulsen, Wagner, Lazarus, Lasson, Simmel; Vindobonae: Vogt, Menger, Zimmermann, Weyr, Loschmidt, Büdinger, Schipper, quibus omnibus viris maximas gratias ago.